

كتاب

الفلسفة النظرية

ابو
علم الحكمة البشرية

تأليف ايمان ائمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكروينال مرسية

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الاول

في علم المنطق بعلمه

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الانور استغف نعمة الله الي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة اللازونية يرومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليرسف ملاري في بيروت سنة ١٩١٠

بسم الآب والابن والروح القدس
اله واحد



مقدمة المترجم

في تنفيذ مذهب البوريتيسم او الطهورية
وفي ضرورة درس الفلسفة المدرسية وتنمائها في هذا العصر

ابا القارئ اللبيب

(١) اما بعد حمد الله فان قوماً من علماء هذا العصر يدعون قائلين
بان العلوم التجريبية الخصوصية لما كانت قد استولت في هذه الاعصر
الاخيرة على كل قطب تدور عليه رعى المعارف الموكمة وخطبت لنفسها
كل المواضع التي يمكن ان تقع تحت التحقيق وثبتت عند محك النقد وان
العلم كلما اتسع نطاقه واتسعت مع كروار الايام حدود ملكه فانه يتدوخ
الارض التي كانت إقطاعة الفلسفة النظرية الباحثة عن التوامض
والكليات المبهمة التي هي في جنب العلوم التجريبية أشبه بلوهم الحلس
والتضمين وعليه فلا ترى للفلسفة حظاً للاقامة بينها ولا عجب اذا تراءنا
انه يأتي يوم وهو قريب تأى فيه الفلسفة يرحلها وجانها ويقال فيها
يومها صار أمس فيخلو الجو للعلوم التجريبية فتحطرو وتفرل في ارضها وترسل
في مباحثها بلا معارض ولا ممانع في حقوقها - هذا مذهبيهم *

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة العلمية

وحق الطبع محفوظ لها

ومر

باع في

المكتبة العمومية

لسليم ابراهيم صادر

في بيروت

(٢) ففند الكردينال مرسياه وغيره من المحققين ان هذا المذهب حديث بصورته هذه لكنه قديم بمناه تحله الباطل وتخضت به روح الاصلاح الارسطياني ثم رغبة النفوس في مزاوله العلوم التجريبية الملقاة الحول فأخذ يتوالد ويتناسل في العصر الحديث متقلباً في قوالب مختلفة ومتعدداً بأزياء متنوعة تخلع عنه العقول الالهية او تلبسه من الوان اللبوس او تضيف اليه من عنديات نفسها ما عن لها وطاب . شخص في اوائل الجيل ١٦ في جردانو يرونو وكينالاً في ايطاليا وفي باكون في انكلترا وفي دي كرت في فرنسا ولقبوه بالفلسفة الحديثة واوّل من نشأ نشته وأثار ثأره هو دي كرت وتبعه قوم اخذوا عنه اشتهر فيهم في هولندا إسبينوزا الذي زاد عليه شيئاً من مذهب الحلولية الترقية . ثم رأينا هذا المذهب متفصلاً في الجيل ١٨ في لك ووترتون وميت وفلتر وكنت ثم تاسخ في الجيل ١٩ في صورة للمذهب المعروف بالبوريتينيسم وظهر بقاء الحلولية عند الالمان بين تبايع كنت واشتهر فيهم نغث وشلنغ وهميل وكانت قد قامت في ذلك الحين سيف فرنسا للمدرسة المعروفة بمدرسة البوريتينيسم لكنت ولييري وتاين

(٣) واسباب هذا المذهب كما قال مرسياه هي كثيرة ولكننا نخص بالذكر منها ما يلي فنقول : ان كثيراً من هؤلاء العلماء المحدثين لا يشاؤون ان يروا في العلم الاجتهاد العلمية ولا يريدونه الا اذا كف لم رغد الحياة ووفر لهم اسباب الهناء وطأ نية العيش فقالوا الفلسفة لا تكفيها مؤونة الرفاهية المطلوبة .

ثم منهم من أعجبوا بما صارت اليه العلوم التجريبية من عظيم النجاح وما لا تزال تطرفهم به آلات الاختبار من فرائد النتائج وتسخير لهم من أحشاء الطبيعة غرائب اسرارها وعجائب قواها حتى ذلت لهم الطبيعة مستسلمة لأمرهم فأخذوا ملكها وقادها يتصرفون كيف شاءوا بناصرها وكهربائها وبخارها ويرقصا الى غير ذلك من سيول المعارف المحققة التي لا يفيض ماؤها مع كرور الايام مما يضمن كنوز تلك العلوم الى حداتها صارت تملأ رغائب كل عقل طالب للحق ورغاب في الاستزادة ودوام الاستزادة من العلم . فضلاً عن ان هذه العلوم المحصورة هي على زعمهم العامل الوحيد المؤثر في سير الاجتماع الانساني الى الرقي المقرون بالدوام . فقالوا لم يعد للعقل سبيل ان يطمع الى غيرها ولم تعد له حاجة في ما سواها وان الفلسفة بما فيها من المبادئ القامضة المتافيسيقية والأدوية والدينية لما لم يكن لها جدوى في العمليات بل هي حجر عثرة للعلوم وسد مانع من ترقيا وتركه عن قرون غيرت عفت جذتها وعطل نحرها من قلائد القوائد كان العقل في غنى عنها . فقام مقام العتائق في مناصب عرائس البدائه فلترحل عنا يصفافها وكلاهما راضية بان سادت يوماً . وكذا اهتموا الفلسفة وضعموها على مذابح العلوم التجريبية يدفونها لوقدروا في رموس الدوائر والوالي وما دّروا ان الفلسفة درع الحق الحصينة وجته الوثيقة (٤) ولكن السر في تهاقنهم هذا وأمتانهم للفلسفة المدرسية ليس في ما زوئوها وانهم بها ظلاً من مناهضة العلوم ولا في انت العلوم التجريبية قد احتكرت على وجه الاستقلال لكل مواضيع المعارف وانما

السر وكل السر فيا قاله رنان معبراً عن زعمه الذي هو زعم جميعهم فمن جملة ما قاله في كلامه على مستقبل العلم وداني لا اري في العلم فائدة غير هذه وهي ان يكشف للمى ويحل عقد الغاز الاشياء ويقت الانسان باسم السلطة الشرعية الوحيدة التي هي الطبيعة الانسانية يرتما على قانون الاعتقاد الذي كانت الاديان تسلمه اليه دستوراً معقوداً فيقبله عقله ولكنه الآن لا يرضى بالإذعان له ثم لربما خشي رنان أن يبقى معناه هذا غامضاً فافصح عنه في عمل آخر قال « ان أسقطت من العلم غرضه الفلسفي فلا يبقى لك منه الا فوائد تفصيلية جزئية تستوقف من اصحاب العقول الوفاة نظراً فضولاً وتكون ألوية يتلاهي بها من لا شغل لهم غيرها واما الذي يرى في الحياة شيئاً هاماً وامراً جاداً ويبني قبل كل شيء بمجاهات الانسان الدينية والادبية فهذا لا يربو لهذه العلوم ولا يغيرها جانب الاهتمام فان العلم لا نفع فيه الا بقدر ما يمكنه ان يستطلع طلع ما يدعي الوحي تعليمه آه . فهذا تصريح بأن الفرض من الحظ من قدر الفلسفة ونبذها الى زوايا التسيان انما هو لانها حصن من حصون الدين والوحي لا لأنها لا حاجة اليها للاستغناء عنها بالعلوم التجريبية ولا لأنها تعترض سير تلك العلوم أو لما يترضون به من اسباب اخرى يموتون بها على عقول الاقوام . قال جبرائيل سائل في كتابه العنون Affirmation de la Conscience Moderne « يجب ان تقر بجرأة ان العلم لا يقف عند انكار العقائد القديمة بل يناهض علم الآداب المسيحي وما يرادفه بمعنى الحياة اه . فالدين الموصى هو مغزهم تأخذهم منه رعدة ورجفة لا يحبه الامن

استأنس بأوامره وزواجوه فأن من مواعيده ولا يخافه الا من كان على عقله غشولة وفي ارادته زيع عن مراحل القويم
فهذا التعامل على الدين المسيحي والوحي ليس ابن أمس وانما هو معاصر للدين والوحي ولكنه تستر في هذه الاعصر الاخيرة تحت زخارف الاكتشافات متدججاً بسلاح العلم الذي هو سلاح الدين يحصر كل العلم في ما هو محسوس ومشاهد لا يعرف من الحق الا ما يقع تحت تقديراتهم المحسوس ليسهل له الاستنتاج المنطقي ان الفلسفة التكلية لا حظ لها من العلم وان العقل لا يقبل الا ما يدركه بالحواس ومن ثم فالوحي والدين اخلاق خرافة اوجدتها الخوف او غير ذلك من الاسباب التي يتحلونها

(٥) هذا وفيما كانت تهب في سماء العقول سموم هذا المذهب التوحيم وبجيبي وطيس العلماء المحدثين على الفلسفة المدرسية التي اخذت نصارتها بالقبول منذ القرن ١٦ وكانت لا تجد لها ناصرأ في الاعصر المتأخرة هزت من عطف قوم سيف نابولي ورومة واسبانيا حجة شديدة قماموا ينظرون بين التأني الى هوائ تلك الزوايا وغوائل ذلك انتهافات العلمي وأخذوا يأبوت برائد الحشمة وثودة الصبر والحكمة ورباط الجأش والقفطنة في لم شعث التعليم التوماوي الارسطي وبعث ذفين ذلك التقليد الجليل واحياه موانه فسد جدتهم ونجح سمهم وكتم ثم اصدر البابا لاون الثالث عشر في ٤ من شهر آب من سنة ١٨٧٩ تلك البراءة الشهيرة التي بدوها aeterni patris فجاءت في حينها ضغاً على ابالة ومدد من التوفيق والمانية ولا غرو فان عين الكنيسة يقظي لانهج

ويدعائها شديدة في حفظ ما استودعته من الحقائق ورواية ما أوتيته تبعاً من الولاية على العلم الصحيح ثلاثاً: به التقدم إلى مهاري التوايات الناقضة للوحي فهاجت تلك البراءة في النفوس الشريرة همه شفاء ونشطت ناشطة عوداً إلى التعليم القديم وتحصناً بحسن الفلسفة التوماوية المنبع ترتشف الماء الزلال من مناهلها الصافية بعد ثرويتها عاقده يكون كدها من تصرفات الشراخ وعوائص المتفلسفين .

(٦) أما المذهب القوي ذكرناه وتعمد تحفظه في هذه القلعة فهو المذهب المعروف بالبورزغينيم وقد اصطلاحنا على تسميته بمذهب الظهورية وهذا مختصه : ان المحسوس وحده هو موضوع المعرفة ووحده يمكن تحقيقه فالعلم عديم محصور في حدود الوقائع والظهورات المحسوسة الواقعة تحت الاختبار وأما الملا محسوس فلا يمكن تثقله ولا تحقيقه وكل علم يدور عليه فليس علماً بل وهماً وتخميناً خدسياً وموضوع علومهم هي الوقائع الحادثات ونظامها وتبويبها . وليست قوة المعرفة الاقوامة المشاعر او الحواس بل ليست الحواس نفسها الا ترتيب الاعصاب وترتيب الدماغ وأما مقومات المعرفة فهي علامات وصور وانعكالات حية وطريقة تحقيقهم هي الطريقة التجريبية الحسية وبناء على ذلك فليست الفلسفة علماً لأن مواضع مباحثها غير محسوسة وغير واقعة تحت نقد التحقيق فإذا بينها وبين العلوم التجريبية تناقض وتنافر ولما كان العقل لا يطمع الا إلى ما كان معروفاً ولا يقبل الا ما ثبت عند محك التحقيق كانت العلوم التجريبية تنقيه أي العقل عن الفلسفة وحيث لا حاجة له إلى المنطق وعلم الوجود

وعلم النفس وعلم الآداب وعلم اللاهوت لأن مباحث كل هذه غير متحركة بالحس . وخلاصة نتائجهم هي سلام على الوحي والدين . وبناء على هذه المبادئ الواهية قد قسم كنت لعلم هذا المذهب العلوم إلى يمانية وعلم الافلاك وعلم الطبيعيات وعلم الكيمياء وعلم الحيوة وعلم الاجتماع الانساني فترى انه ترك علم الفلسفة واللاهوت وكان تركه لما على اتم المطابقة لبداهة مذهبه لأن هذين العلمين لا يبحثان عن معروفة القوي هو المحسوس لا غير . فهذه خلاصة مبهمهم وتعليمهم فها ان نبعث في هذا المذهب بعين التدبر والروية ناقلين صحيحه من فلسفه فنقول :

(٧) ان مذهب الظهورية ومذهب العندية او الباطنية على طريقي تفيض لأن الاول كما رأيت محصور المروف في دائرة المحسوس والمعرفة في المدرك والحس وقوة المعرفة يصف تركيب الاعصاب وترتيب الدماغ وبغلاؤه الثاني لانه يحصر المعارف في التصورات التي هي من عند النفس والثلاثة فيها لا يأتيها شيء من الخارج وأما المذهب المدرسي فهو وسط بينهما لانه يعلم بان المواد الأولى لما رافا في المدركات بالحس الخارج والباطن وان العقل يستمد موضوعه القريب من المحسوسات لا من ذوات معرفة عن المادة ولا من جوهر النفس الروحي ولكن تلك المواد المحسوسة اذا حضرت صورها إلى ذهن فهو يتخلفها بقوة العقل التعال الذي يبردها عن مشخصاتها الفردية ومعيناتها القيدية بزمان ومكان ويوصلها إلى درجة من الشمول تكون فيها صالحة لأن تدخل موضوعاً او محمولاً في احكامه حتى يوصلها تدريجاً إلى درجة من البساطة والشمول تكون فيها مباديء

كلية او شرائع علمة تطبق على جزئيات كثيرة ثم يعود بطريق التأليف فيطبقها على تلك الجزئيات تحقيقاً لصدقها . ولا خفي ما في هذا المذهب من المناسبة لسير فعل المعرفة في العقل وطبيعة العلوم التي لا تتم ولا تكمل الا بالكليات وسوف يتضح لك ذلك بما يلي

ونحن لا نتعرض الآن الى البحث عن مذهب الهندية فسوف يجيء الرد عليه في بابيه ولكننا نقصر الكلام على مذهب الظهورية وهو يواخي مذهب الماديين كما رأيت وذلك لرواج سوق هذا المذهب في عصرنا هذا ولأنه هو الذي يعمد قسداً مناهضة الفيلسفة المدرسية ويكشفها بالعداوة ثم لان عواقبه او ثم شره أو بآ فقول : ٢ ان هذا المذهب هو كسائر المذاهب والمبادي الباطلة مبني ابتداء على مبدا صادق اذ ليس مذهب باطل الا وقد نشأ عن الحق لتقدم الحق على الباطل ولكنه يداخله البطل من وجه الزيادة والتقصان او لسوء طريقة الاستنتاج وهو وإن عاث فيه البطل فيبقى عليه مسحة من صدقه الاصلي والأمتع قيامه وعاقبه كل عقل سليم

اما ما في مذهب الظهورية من الصلوق فهو ان مواد معارفنا الاولى مستمدة جميعها من الاعتبار الحسي الخارج او الباطن بدليل اننا اذا شأ تصور شيء فنستعين بشيء هو صورة الموضوع المحسوس او شكل هندسي او رقم جبري او لفظ مصطلح عليه بحيث لا يكاد العقل يتصور فكراً او تذكر المحافظة تصوراً الا قام بآرائه شبح ذلك الموضوع المتصور او التذكر يبقى مدة دوام التصور ويذول معه . ثم اننا شأ نفهم تصورنا

فاذا نحن نتخذ من العبارة ما يناسب غنطة السامع من الصور والتشابه المحسوسة فنحن نواقهم على ان المواد الاولى لمعارفنا هي مستمدة من الاختبار الحسي الخارج والباطن وان التصور وشبح موضوعه هما متلازمان تواجداً وتداولاً وتزاولاً حتى لا يكاد يميز احدهما عن الآخر بالاعمال الفكرة الدقيقة وهنا هو تعليم اريسطو والقدسيثوما وعليه اجماع الامة المدرسين فبقي الآن ان نتفحص محل الخطاء في مذهبهم هنا حتى نكره عليهم ونفنده بما يمكن من البراهين .

انهم لم يجهدوا الذهن في التفرقة بين التصور من حيث هو تصور وان شبح النسيب يلازمه غير منفك عنه فخلطوا الواحد بالآخر وحسروا المعروف الذهني في الشبح المحسوس المثل للموضوع المعروف فتأدوا بالنتيجة المنطقية الى ان ينفي المروقية عن غير المحسوس على ان المعرفة هي حصول صورة الشيء في الذهن وهذه الصورة ان هي الا شبح الموضوع المحسوس ثم اثباتاً لكون الصورة الحساسة في الذهن ليست هي الا شبح الموضوع المحسوس اتخذوا خطأ مبداً العلية فقالوا : اذا وجدت العلة وجد المألول وان ارتفعت ارضع والحال ان الاختبار المستمر يشهد لنا بأنه اذا وجد الدماغ وكان سليماً وجدت كل الافعال المنسوبة للعقل واذا ارضع ذلك الدماغ او اختل رفعت او اختلت كل افعال العقل ثم قالوا لما كانت طريقة التحقيق يجب ان تكون مناسبة لطبيعة المعارف الواقعة تحت التحقيق وكانت المعارف محصورة في المحسوسات لم يكن طريقة اخرى للتحقيق الا الطريقة التجريبية لانها هي وحدها توقفتنا على صدق النتائج الحاصلة

في العلوم التجريبية التي هي وحدها العلوم الحقيقية

فنعلم ان وجه خطائهم انهم حصروا المعرفة في المحسوس خالطين التصور بالشبح منكبين التصور المفرد ومعروفة المبررات وحصروا العلة الفاعلة للتصور في الدماغ وفي المزاج الصبي منكبين وجود قوة بسيطة في نفس بسيطة روحانية . فها ان نبين فساد هذه الافانك فنقول

(٨) ان ثبت ان التصور هو غير الشبح بل هو شيء مجرد محضاً وان العلة الفاعلة للتصور هي غير الدماغ ونح بطلان زعمهم ونضع بناء مذهبهم خلوياً على عروشهم . ونحن ثبت لك بشهادة كثير من ائمتهم وبابراهيم العقلية ان التصور هو شيء مجرد عن معينات الزمان والمكان والشخص وأنه هو غير ذلك الشبح المرافق له . ان التصور انما هو العقل البسيط لا الدماغ فنستخلص من فساد مبدأهم فساد نتائجهم الوحيدة ثم ثبت لك ان العلوم التجريبية لا تتني عن الفلسفة بل تنتر منها بل هي تستحيل بدونها . ان طريقة التعقيق غير مضمرة في الطريقة التجريبية بل يوجد طرق غيرها للتحقيق . وانا نعتد الاختصار ما امكن

(٩) اولاً ابا قولهم ان التصور هو نفس شبح الموضوع الحاضر في الذهن فبني على هذا المبدأ الباطل وهو هذا مع ذلك فاذاً هذا هو ذلك الشبح يصاحب التصور ولا ينفك عنه فاذاً التصور هو نفس الشبح . والحال ان التصور والشبح مختلفان مختلفان لا يمكن معه توحيدهما وان ثبت تلازمهما . شبح الموضوع او كل ما يدرك بالحواس ويحضره الخيال

هو بالاحالة متعين ومخصص لا ينفك عن قيد الكيف والكم والزمان والمكان . يشار اليه باشارة محسوسة فيقال فيه هذا في هذا المكان الان . وهو اول ما يدركه الحس ويرتسم في الخيال . والحال ان ما سميته الفلاسفة تصوراً ليس معيناً ولا مخصصاً ولا محدود الزمان والمكان وانما هو شيء متفرع منه يفعل العقل الفعال تلك المعينات الزمانية والمكانية والشخصية اعني انه شيء مجرد لا متعين هو شيء ما وقع في جواب ما هو اي الجوهر الموجود الذي يدركه العقل بداهة بنوع غير حلي . ويكون محطاً لتفصيل العقل الاخير بعد الترتوي فيه

(١) فاننا نعلم بشهادة الوجدان اننا اذا شاهدنا الآن مثلاً شيئاً ايض يتساقط كالقطن المنسوج على قمة هذا الجبل وسفحه ولسانه فاذا هو شديد البرودة وكنا لا نعرف ما هو فاننا نسأل في الحال ما هذا الابيض المتساقط الآن هنا وهناك كالقطن البارد اللس الابيض اللون . حيثئذ فاننا لا نسأل عن هذا المرئي المحسوس الابيض الساقط هنا وهناك من حيث هو كما متيناً والا كان لا معنى للسؤال اذ لا يسأل عن معروف وانما السؤال عما هو في ذاته هذا الشيء وعن اسمه اعني السؤال عما حضري في ذهني من هذا المحسوس المعين مما هو غير معين . ولا محدود هنا وهذا والان فيقال لي هذا ثلج جواباً بكرة غير معينة بالشخصات الفردية ثم التفت بمتة ويسرة فارى مثل تلك الرقع البيضاء المتساقطة في محل آخر وارى في الوقت نفسه خيطان ماء ساقطة في الوادي فاقول هذا ثلج وذاك مطر غير معتبر في الرقع الأولى منظروفتها بهذا وهذا والان بل ناظر الى ما بين

رقع الجهتين من المشابهة والمشاركة والى ما بين الثلج وخيطان المطر من الحافنة بها على وجه التجريد فما معنى قولى ثلج ومطر ألا انه شيء مجرد هو تعريف المرنى الملبوس هنا الآن وهو عبارة عما في الثعن من ذلك المرنى الملبوس الآن وهنا اي عبارة نكرة دالة على ذلك الوجود المجرد العاري عن تلك المينات الذي حضر في ضميري عند رؤية ولمس تلك المينات وهي كلمة متفق على صدقها في كل لسان وعند كل قوم . فهذا النوع من المجرد يسمى المجرد الطبيعي

ب وايضا اذا رأيت شكلاً من ثلاثة اضلع ملتصقاً كل اطرافه بعضها بالآخر تصاقاً يحدث منه ثلاث زوايا فاطلق عليه في الحال اسم مثلث الزوايا سواء كان ذلك الشيء المثلث من ورق او خطوط حبر او خشب او هنا او هناك وذلك لانني رأيت شيء كتب الهندسة ان مثلث الزوايا شكل هندسي له ثلاث زوايا وثلاثة اضلع وما من احد ينكر علي صدق هذه التسمية او صدق هذا الاطلاق ولا يخصني فيه الخصوم نفسهم هو من تعريف المعلوم التجريدية . والحال ان ما صدق هذا الاطلاق وهذا الاسم ليس مخصصاً في هذا المثلث الحشوي الذي يدي الآن بل هو كل مثلث الزوايا اياً كان عمله وزمانه ومادته هو المثلث الزوايا بلام الحسية هو تعريف ما حصل في الثعن من ملوئية المثلث المجردة عن الكيف والكم المحسوسين ولهذا نسميه القلاسة التجريد الرياضي

(ج) وايضاً يشهد لنا الوجدان ان العقل لا يقف عند هذين التجريدين بل يتخطى الى تميز ثالث هو الذي يسمونه التجريد الكلي وهو ان

العقل يعتبر الشيء مجرداً عن الكيف والكم والنوع ناظراً اليه من حيث هو موجود قائم من وراء تلك الظهورات المحسوسة حامل لها وفاعل في مشاعرنا وفي الاجسام الاخرى وهو ما يسميه القلاسة جوهراً او موجوداً قائماً بنفسه غير محتاج في وجوده ان يحل في غيره كالعرض وهو اول ما يدركه العقل ويسأل عنه بما هو هذا ويبرعه باللهية وهو ايضاً ما ينتهي اليه التحليل بعد التروي فيه وهذا التصور المجرد هو كلي وشامل لصدقه على لفراء كثيرة فما قلناه الى هنا هو وصف كل تصوراتنا والحال ان هذه التصورات موضوعها هو غير موضوع الادراكات الحسية لانه مجرد عن كل يقين وظرف فاذا التصور هو ايضاً غير شيع تلك المدرجات الحسية وذلك لان افعال العقل تختلف باختلاف موضوعاتها والمواضيع تختلف بغواصها وخاصة الشيع ان يكون مبنياً متخضاً مطروفاً بهنا وهذا الآن وبخلافه التصور .

قال تآين Taine وهو واحد اتهم ان بين الشيع المبهم والمقلب الذي يشير اليه الاسم والمعنى الصريح المقرر الذي يدل عليه ذلك الاسم يونياً عظيماً يسلم به القارئ معنا اذا اعتبر هذا الاسم الذي هو ميرياغون وما يدل عليه . ميرياغون لفظة يونانية تدل على شكل هندسي ذي عشرة آلاف ضلع فهذا الميرياغون وان كان ملوناً او متعبناً شخصاً فيستحيل علينا استحضار شيعه فان النظر الباطني وان ذكوت ودقت بأمره واتسع نطاق تناوله فانه لا يكاد يخط خمسة او ستة او عشرين او ثلاثين خطأ تتها بشق النفس حتى يضطرب فيه ذلك الشيع ويمحي مع اني انصور

الميرياغون تصوراً جلياً ليس فيه شيء مضطرب ولا محو فتصوري هذا
للميرياغون ليس كشبهه الذي استحضرت في الخيال فإن هذا الشبح غير
كامل بل ناقص ومتداعي البناء وأما تصوري له فهو تام قائم الأجزاء
كلها فلا لحسن استحضار الشبح وإني أحسن تصويره فلما تصورته أدركت
هو غير ما يتشبع في تصوري إذن ليس هو ذلك الشبح الثقيل القسبي
يصاحب تصوري اهـ (في العقل جزء ١ - جلد ٢٦ - ٣٨)

ثم لو سلمنا بأن التصور الأول للشيء هو نفس شبحه فذكره بعد أيام
بقوة المفارقة هل هو نفس شبحه وقد غابته الآن والتعيين الحالي الوجودي
فضلاً عن أن تصوري للميرياغون والوجود مثلاً يستحيل كونه شيئاً لأول
مرة مع حضور الموضوع فكيف يكونه عند غيبوبة الموضوع على أن
الوجدان يشهد بأن التذكر يمكن له للفظ أو الرقم كأرقام الجبر مثلاً

و ٢ أيضاً من أمن النظر في كلام الناس عليهم وجاهلهم وكبيرهم وصغيرهم
ومن تصفح كتب اللغات وموافقات العلماء فلا يلبث أن يتحقق أن اللفاظ
بأوضاعها واستعمالها إنما تدل على معان مجردة بها وهذا والآن
هي في أصل التوضيح نكرات إلى حد أن التكلم إذا شاء هذا التعيين اضطرت
الحال وتقيم السامع إلى التقييد بالإشارة وظرف الزمان والمكان فيقول هذا
الإنسان الذي هو أمامي الآن وهذه الكراهة الغاطلة الآن هنا هذا الفصل
المعين المختبر الواقع تمت الحس إلى غير هذا مما يدل على أن اعتقاد الانسانية
البنية على الوجدان هو أن تصورات العقل هي غير اشباح الموضوع
المحسوسة المشخصة وإنما هي تصورات مجردة فوضعت لها الفاظ نكرة . فلا

مسوغ لتكذيب هذا الاعتقاد العام وانكار الوجدانيات وذلك بلا شبهة
ولا دليل قاطع

قال الأب منبري الشهير « قبل أن نخطيء الانسانية برمتها في
احكامها البديية يحذر بنا تقدير كونها صادقة ومعها الحق ترجح جانبها
وثبوت يدها وذو اليد أولى »

و ٣ أيضاً أن المحسوس لا ينكرون أن العقل قوة في الانسان تميزه عن
البيسة وأن درجته من الذكاء تقدر بقدر مداركه وسعة معارفه . والحال
لو أن التصور فيه هو نفس شبح الموضوعات لاشيء مجرد عن التبين لم يعد
فرق بين الانسان والبيسة لانها تدرك الاشباح واستحال على العقل أن
توسع معارفه توسعاً علمياً حقيقياً بل لا أكثر من أن يكون في دماغه عدة
اشباح متراكمة بعضها على بعض لا يربطها رابط الوحدة العلمية ولا شمول
الانطباق على جزئيات كثيرة ولا قياس تبني عليه شرائع أو قوانين أو
غير ذلك مما هو على حقيقة . وذلك لأن المعارف إنما تتوسع بتوسع
الاحكام الصادقة والبراهين السديدة والعقل وهو لا يتبهاً له حكم أو برهان
الأ إذا تقرر وجود الكلي في تصوراتها ألا ترى أنك لو قلت مثلاً هذا
إنسان أو هذا العلم من العلوم التجريبية فلا يصح مثل هذا القول إلا إذا
كان المحسوس في قضيتك هو غير شخصي بل مجرداً لأن الشخصي الفردي
من حيث هو كذا لا يقال على غيره والأبطل تبين شخصيته لأن الشخص
ما لا يحمل على سواء وإلا كان قولك لا معنى له لانه في حكم قولك هذا
الإنسان هذا الإنسان كما لو قلت سقراط سقراط على أن سقراط الثاني هو

اسم علم كالأول وكذا قل في الانفعال الذهني المبني على الكلي والحال ليس كلي ما لم يسبقه التجرد في التصور الآن نلم بأن التصور شيء مجرد لا شئ معين ومشتق

فإننا ما يمتاز به الإنسان عن البهية هو العقل الذي فيه خاصة يستقل بها هي قوة التجريد فإذا انكركنا عن التصور خاصة التجرد وعن العقل قوة التجريد فسلام على العلم على رقي العقل على التقدم المصري الذي يباهون به لتوقفه على العلم ولا علم إلا بالكلي كما ثبت لك . فإذا ما يعرف العقل من الموضوع المستضر له بقوة الحس الباطن والظاهر إنما هو ما يعبر عنه بما هو ذلك الشيء أي ماهيته المجردة لا ذلك الشئ المعين الفردي وإن كان إياه ابتداء في الحس ثم مجرد تجريداً ما في الخيال كما تقدم . ثم إن هذا التصور المجرد بما أنه مجرد عن قيد الفضاء والزمان فهو يصلح أن يقال على عدد غير محدود من معروضاته غير المجردة فتصور الإنسان مثلاً يصدق على كل إنسان في كل زمان وأين ومن وطبقه على وجه التبيين والجملة فتقوليته هذه هي فليته أو شموله وهو لذلك غير محدود ولا مسموح لا باللامسوحة العقلية بل باللامسوحة بالقوة بمعنى أنه متصور بمجرى عن قيد المسوحة الزمانية والمكانية وهو من هذه الحشية يكون أساس غيب لا يمكن أن لا تكون كما هي كالإنسان مثلاً هو بالضرورة كما هو أي حيوان ناطق ويستحيل أن لا يكون كما هو أي حيواناً ناطقاً وكذا يرتفع العقل بالاستقراء وقوة التجريد إلى معرفة ما هي طبيعة الأشياء فيسهل عليه تنويع تلك الأشياء وتوحيها

اناشدهم الله أن يقولوا لنا ما الذي استندوا إليه في تقسيم علومهم التجريدية إلى ميكانيكية وطبيعية ورياضية وفلكية وحيوية الخ . الأتزام قد اعتبروا ما بين تلك الظهورات والموجودات من النسب المشتركة المجردة عن معينات المكان والزمان ففهموا بفضل ذلك التجريد أفواه كل فئة إلى نظرائها واطلقوا عليها اسم الميكاتسم والرياضية ثم نظروا إلى ما بين جميعها من الاشتراك والنسبة على وجه التجريد فساغ لهم أن يطلقوا على جميعها اسم العلوم التجريدية تفرقة لما عن غيرها ثم أيما يقرؤون بأن آخر مبادئ علم الميكاتسم هي نتائج علم اسمه هو علم الطبيعيات وأب آخر مبادئ الطبيعيات هي نتائج علم الرياضيات وهلم جرا صعوداً إلى أعلى رتبة من مراتب علومهم حتى إذا سألتهم عن إثبات مبداء الميكاتسم أجابوك هذا مقرر في علم الطبيعيات ونحن نستلمه على أنه صحيح ومبرهن عليه هناك وكذا قل في غيره من علومهم وعلى هذا النحو قد لحقوا حلقات تلك العلوم وأدجموا منظوماتها في سلاك يوحدها وجمعوها تحت إطلاق واحد هو العلوم التجريدية ولا ننكر أنه لا يتسنى لهم شيء من هذا التوبيع والترتيب إلا بفضل التصورات المجردة الكلية إلا بفضل الفلسفة فإذا أنكرهم للتصورات المجردة هو تناقض بين ما يقولون ويفعلون

ربما هذا الوجدان شاهد بان العقل لا يطبق له سياجاً من المحسوسات ولا يرضى الانحياز في دائرة الوقائع الضيقة لأنها لا تروي غلبه ولا تحقق أماني الفكر المتصور . قال سينسر وهو أحد اثنتهم : إن التفكير المتصور إذا بلغ بك جدته إلى ما يحاله آخر مطالبه فإذا هو يقف غير

معنيين معنى العلة الفاعلة ومعنى الالغائي بدونها لا وعليه فيقياس
اربعة صدور فان هذا القياس يفيد بيان العال المتضاربة في ايجاد الملول
بانواعها واجناسها ولكنه لا يفيد بيان طبيعة علاقة العال تأثيراً في الملول
ثانياً ترى انهم فيما يشكرون الفلسفة يستعينون بقياساتها المنطقية
اثباتاً لدعواهم اعتقاداً منهم بان القياس المركب من تصورات مجردة فيه
من قوة الاقتناع ما يبلغ درجة الوضوح وان المقدمات وان كانت هي عامة
فهي اعرف من النتيجة وفي هذا اقرار بين بأن اللا محسوس والمجرد قد
يكون اعرف من المحسوس والله بين فما بالم لم يذهبوا الى هذا التناقض
ثم العمل هذا المبدأ العلي هو من حيث هو كذلك مدرك بالحس
ومنتشع في الخيال او في الدماغ بصورة معينة محسوسة ومقيدة بهذا العلة
السماة هنا وفي هذا الان فان كان قياسهم كذلك فلا نتيجة له شاملة
لكل مروف كما يظهر عند ادنى نظر وبطل القياس لنوات القاعدة القائمة
بوجوب كلية احدى المقدمتين على القليل

وثالثاً ايضاً لو ان المتصور هو على الدماغ لاستحال ان يكون المتصور
واحداً والتصور لموضوع واحد واحداً لان ذلك الشيح المحسوس المركب
من اجزاء لا تشابه في دماغ مركب هو ايضاً من اجزاء ينطبع بانضرورة
كل جزء منه في جزء من الدماغ ولا يعلم به ولا يشعر به الجزء
الآخر لخلوه منه فاضحى الشيح المدرك مدركاً باجزائه لا يملكه والدماغ
المدرك مدركاً جزء لا كلاً فيتمدد حيثكذ التصور وتعدد الصورة
ولا تكون صورة واحدة بل اجزاء صورة وكذا قل في كل جزء لانه مادة

ومقسم

ورابعاً ايضاً ان التصور ليس انفعالاً نقول على سبيل المجازة
لم انه ليس انطباع الشيح في الدماغ انطباعاً بحتاً وإلا فلا فرق بين المرأة
والدماغ ولا يصح ان يكون ذلك التشبيح معرفة وانما هو اى التصور فعل
فاعل قائم بتداول العقل شيح ذلك الموضوع وادراكه له في تلك الصورة
ادراكاً فاعلياً يائياً يعرف عند الفلاسفة بحكمة العقل ويسمونه هم معرفة
الشيء معرفة فاعلية ولا نكير ان هذا العقل الباطني هو فعل حيوي يستلزم
ضرورة وجود مبدأ حيوي مستقر انتهة في الدماغ نفسه او في الخارج
عنه وهو فاعل بالدماغ وفيه . والا كان ملول بلا علة . قالت
سألته ما هو هذا المبدأ الحيوي يميئوك هو تألف الاعصاب مزاجاً
وتركب الدماغ بتخضع ذلك التركب وتفاعل تلك الاعصاب فيبرز
من ذلك الفكر على نحو ما يبرز من طبخ المدة للطعام غذاءً حيوي
اغني ان الفكر اشبه بتركب كباوي او بيزاز معدة الدماغ وتفاعل الاعصاب
له درهم ما اوضح هذا الشرح

فجيب اولاً ان كان مبدؤهم الحيوي في الدماغ هو ذلك التركب والتألف
فمبدؤهم الحيوي لا يكون الامادة بحتة اى غير آية لان التركب والتألف
أعراض والعرض لا يغير طبيعة الامادة التي يعرض لها ومشاهيرهم يتكرونها
على الامادة بحتة قوة التصور وقد قدمنا اثبات ذلك ثم ان التصور فعل قوة
وليس التركب والتألف بولدان القوة وانما الصحيح هو العكس اى ان القوة تولد
التركيب . وان استزدهم ايضاحاً واستفهمهم غوامض هذه الشروح

ولا تزال من كنوز المعارف مما جعل عصرنا هذا غرة في جبهة الاعصر
 يفاخر اهله من سبقهم في الاجيال الفوار حتى اذا بقيت هذه العلوم
 سائرة هذه الحقل فانها تبلغ من ذرى الهدى وبعاً يفضلنا به من خلفنا
 فضلنا من خلفنا. وانما ابين ان العلوم التجريبية وان تبادى قصي مرامها
 وغولي في مدارك فودها في أعجز عن ان تتبع رغائب العقل وتقيه عن
 الفلسفة لانها لا تقي بما يراد منها من الغرض الفلسفي الذي اشار اليه رنان
 والآي وان ادعته فليتين لنا سر طبيعة الانسان ولتشرح لنا اسرار
 مصدره ومعاداه ليفصح لنا اصحابها عن نظام هذا الموجود وعلمه الموجود
 له ويكشفوا الغاز الشرائع الادبية ويقولوا عما يشعرون به في الضمير من
 التبيك بعد فتل ميل اليه الطبيعة الشهوانية واحدة فيه لتهاو من الاستحسان
 بعد فعل شهامة وكبح أميال الى غير ذلك من المعاني الادبية والعقلية مما
 هو مقرر الوجود والمروية ولا تصور ان اشباحهم المحسوسة ولا تحويه
 صورهم المعنوية ولا ينطبع في مرآة الحيال ولا يتركب في الدماغ ولا يوالف
 المزاج العصبي

فالذي لا تقوى العلوم ان تأتينا به من المعارف السادة لحاجة
 الانسان العقلية تضمنه لنا الفلسفة على قدر طاقتها وقلت على قدر طاقتها
 اشارة الى ان الرشي يد نص الفلسفة ويد مدارك العقل فيوقفه على
 ما لا قبل له به ولا قدرة له عليه من الحقائق ويمكنه مما له طاقة به منها
 لان العقل ان ترك وشأنه فانه قلما يدرك الحق الواجب وذلك اما لجزء فيه
 او لاهتمام شغله عنه او لزم من ضائق به او لتوان لحقه او لشهوة اعته

او لغرض اغوا الى غير ذلك مما يتكبح بجمهور الناس عن طريق تحصيله
 كما يشهد لنا تاريخ الاعصر والام

فقد ثبت لك مما قلناه الى هنا بطلان ما يزعمه الخصوم من ان
 المعروف منحصر في المحسوس ابدناه بالبرهان والشهادة فهات الآن ننظر
 في برهانهم الذي يدلون به اثباتاً لزعمهم فنقول :

(١١) ثانياً يقولون من المبادئ المقررة التي لا يقوم عليها تكثير انه
 اذا وضعت العلة وضع المعلول واذا رفعت رفع والمحال اذا وضع الدماغ
 وضعت كل افعال العقل واذا رفع رفعت فاذا الدماغ علة كل افعال العقل
 فيجب على هذا البرهان اولاً بما قاله المونسنيور فرج الشهير قال ما
 مفاده : ان صح قياسهم هذا صح ايضاً بحكم التظهير هذا القياس وهو ان
 فتح شبك او باب لهذه الحجرة فتكون مضادة بالنور فاذا الشباك او الباب
 علقه اضاعة الحجرة الكافية . اه . ثم ان صح قياسهم لمساذا لا يصح هذا
 القياس المعكوس وهو اذا رفعت الشرط او الآلة التي يتم بها الفعل ولا
 يتم بدونها فيرتفع الفعل والحال اذا رفع الدماغ قترفع افعال العقل فاذا
 الدماغ شرط او آلة لا يتم بدونها افعال العقل ولوفي هذه الحجة - تغلل
 قياسهم هذا في انهم خلطوا العلة الفاعلة الحقيقية والشرط والآلة اللذين
 بدونهما لا يتم الفعل لأن رفع هذا الشرط هو ايضاً يرفع المعلول من دون
 ان يكون هذا الشرط علة كافية للمعلول وكذا الآلة الضرورية للفعل على
 انها شرط له ايضاً فيكون في القياس اشتراك في اللفظ وتفاوت في المعنى
 قواعد الاساسية التي هي الاولى لان لفظ العلة في المقدمات محمول على

ولما كان ذلك المطلق اللاحسوس واللامادي متصوراً ضرورياً
او متعللاً كان معروفاً ضرورياً او ممكنة معرفته لا على نحو معرفة
الحسوس بل بنوع آخر كما قال كنت . فليس المروف او العلم مختصراً
اذاً في الوقائع التجريبية المحسوسة كما يزعمون بل يتناول بحته العالم والنفس
واحد سبحانه وتعالى . كما اقرت كنت اعني ان العلم الحقيقي الكامل هو
الذي تدور وحي مباحثه على كل الموجودات مع ما بينها من العلاقات
النسبية والعلية التي تربط بعضها ببعض ارتباطاً شديداً يحصل عنه هذا
النظام الحبيب الذي يدهش العقول ونقول بعبارة وجيزة انه علم نظام
الموجودات . قال القديس توما في ١٠ في علم الآداب . شأن الحكميم
ان يرتب وينظم وسببه ان الحكمة هي اخص كالات العقل والعقل
شأنه ان يعرف النظام . والحال ان النظام بالنظر الى العقل يكون على
اربع انواع نظام لا يوجد العقل وانما هو يتأمله كما هو نظام الاشياء
الطبيعية ونظام اذا تأمله العقل فيوجد في فعله الخاص بأن يرتب تصورات
بعضها مع بعض وعبارات تصورات التي هي الانقاط الدالة ونظام ثالث
اذا تأمله العقل فيوجد في افعال ارادته ثم نظام رابع اذا تأمله العقل
فيوجد في الاشياء الخارجية التي هو عليها كافي اليت مثلاً ولما كان
تأمل العقل يعمل بالملكة كانت العلوم مختلفة باختلاف هذه النظامات
التي يتعمق العقل تأملها . فيتعلق بالفلسفة الطبيعية البحث عن نظام
الاشياء التي لا يوجد العقل بل يتأملها وانما تريد بالفلسفة الطبيعية
ما يشمل الماتيسوتي ايضاً (اي علم الكلبي) واما النظام الذي اذا تأمله

العقل فيوجد في فعله الخاص فهذا متعلق بالفلسفة العقلية التي من شأنها
ان تنظر في ترتيب اجزاء الكلام بعضها مع بعض وفي ترتيب المبادئ
بعضها مع بعض ومع نتائجها واما نظام افعال الارادة فهو متعلق بمباحث
الفلسفة الأدبية واما النظام الذي اذا تأمله العقل فيوجد في الاشياء
الخارجية التي لتوقف على عقل الانسان فهو متعلق بالصنائع الميكانيكية . اه
فهذا التقسيم لعلم الفلسفة وان الحقوا به الآن بعض التفسير كما سوف
تري في جسم الكتاب فهو شامل ومستغرق لكل متصور ومعروف
يتوصل عقل الانسان الى ادراكه . فهذه المباحث الفلسفية الجلية وهذه
المطالب الشريفة التي تري اليها مطامح العقل المتصور لا نجد في العلوم
التجريبية مقاماً الا لما بدا منها للسن ووقع تحت الاختبار مع ان العلوم
التجريبية تنفي الى جملة هذه المباحث لأنها من جملة النظام العام وهي
تدعي الانصاف بالعلم وتشاء الاستواء في عرشه الرفيع .

قال احد ائمتهم وهو رنان وقد مر بك ذكره اذا رفعت من العلوم
التجريبية غرضها الفلسفي الذي هو كشف عوامض الاشياء وحل أنغاز
الطبيعة وسد حاجات الانسانية الدينية والأدبية فانها اي تلك العلوم
تضمي العوبة يتلها بها من لا شاغل له غيرها لا يعيرها العاقل اذن
انتباهه ولا يحملها موضع اعتباره . اه

ونحن لا قصد من ذكر كلام رنان غرضاً من العلوم التجريبية او
حطاً من قدرها بل نحن ابعد من ان نغضب حقها او نجحد ما لها من الفضل
في رقي الانسان المادي ولا ننكر فوائد اكتشافاتها وغزارة ما ذخرت

راضٍ متسائلاً ماذا وراء هذا الذي انتهيت إليه وكما انه يتمتع ان يقف
تصور الفضاء عند حد من ورائه فضاء كذا لا يتصور شرح الاشياء هو
من قوة اشباع العقل بحيث يتمتع معه هذا السؤال وهو ما شرح هذا
الشرح . فلما العلم اشبه بمسطح غير محدود الاطراف لا يخط فيه
خط يقال فيه هنا بداية العلم أو انتهاء بل كل خط من خطوطه وطلسته
قدم المعرفة يكون بداية خط آخر مجهول او مراتب فيه تمن الى معرفته
النفس الشريفة المحصلة ١٠ . فذلك كانت نزعة العقل القطرية في ما
سلف من الزمان وهي لا تزال وان تزال تهتز من عطفه وتعذبه لا الى
الانشغال في ما يعرفه من الحوادث والوقائع وظهوراتها عما وراءها من
نسب بعضها الى بعض بل الى استطلاع ما لم يعرفه بعد مما تشفى عنه
تلك الحوادث المستقراة ونسبها من المجهول وكما تمادى الى اكتشاف
امرار مجهول عرضت له اسرار أخرى ادق وأعمق فتتهيج فيه رغبة
اشد اليه وكذا هم جراً حتى يتوصل الى معرفة العلة الاخيرة التي ليس
من ورائها علة . فالعلم إذن باطلاق معناه هو ترقى معرفة العقل الى آخر
درجات المقول المعروف موجوداً وممكناً واننا وان سلمنا بان مثل هذا
العلم مجتمع الحصول للانسان فلا نسلم بان النفس غير مبالاة اليه بدلالة
الاختبار والوجدان فان لم تدركه بجمليته وحذايقه فهي علقه وطلاء له
لا تجد راحة حتي تنور به . فمن نقي ميل العقل الى مثل هذه المعرفة فقد
نقى العلم وانكر شهادة الوجدان والضمير ومن ثم فن حصر المعروف في
المحسوس والعلم في العلوم التجريبية فقد نقي العلم ايضاً وحط من قدر العقل

(١٠) وخامساً قال كنت وهو من أئمتهم : لا يمكن ان ندرك اللا
محسوس كما ندرك المحسوس لان كل ما كان موضوع التجربة (الذي هو
المحسوس) انما هو مظروف بزمان وفضاء ولكننا لا نجد مناصاً من الضرورة
المسألة القاضية بأن تصوراته ان كان يمكن وجود سلسلة غير محدودة من
الوقائع المظروفة بزمان ومكان فلا بد من ان يكون من وراء مجموع هذه
الوقائع المظروفة المقيدة شي هو نفسه غير مظروف ولا مقيد اعني لا بد
من وجود شيء هو مطابق من كل قيد شأنه ان يقيد مجموع حوادث الاختبار
الباطني وشيء آخر غير مقيد ايضاً شأنه ان يقيد مجموع واقعات الاختبار
الخارجي ثم شيء آخر مطلق (او منزّه عن كل قيد) شأنه ان يجعل كل
ما هو مشروط ومقيد مشروطاً بشروطه ومقيداً بنظره فالمطلق الاول هو
النفس والثاني هو العالم والثالث هو الله ١٠

فترى ان علائمتهم كنت أقر بضرورة تصور شيء مطلق منزّه
عن كل قيد زمان ومكان وأنه اقر بإمكان وجوده بل بوجوب وجوده
وعلقى وجوب وجوده لا على وجود سلسلة الاشياء المقيدة بل على إمكان
وجودها وليست هذه السلسلة باقية كلها في حيز الامكان بل ظهر كثير
منها ولا يزال فاستفتح ان وجود ما يسعيه مطلقاً اي النفس والعالم والله
هو امر ضروري واقعي على ان التقيد يستوجب ضرورة الاطلاق وقيام
الشروط يستوجب شرطاً اعني ان تصور المادي المظروف بزمان ومكان
شئدي يحكم الضرورة تصور الامادي والمحسوس على انه مطلق
يمن قيد الزمان والمكان .

الخيال تلك الأشباح المرتسة فيه والتي هي مادة التصورات الشاملة الكلية
فيرد عليها العقل الفعال ويرى بان معيانيها التخصيصية الفردية أعني انه يجعلها
بجدة صالحة لان ترسم في العقل المنفعل الشيء تعين بقبوها الى الفعل
فيرز ادراكه للوضع في تلك الصورة المنفولة فتصور الموضوع المدرك
هو ما يسمونه كلمة العقل وان اقل حينئذ يحيل نظر في تلك التصورات
المجردة محلاً مركباً مقابلاً بعضها ببعض فتتم له حينئذ التصديقات
والبراهين والتعاريف والتقسيم مما يتأدى به الى العلم الصحيح بتلك
المواضيع .

فن لا يرى ان هذا التعليم الجليل جامع بين سلاسة التعبير ودقة
المعاني الرفيعة مع سباق ارتباطها وتآلفها على وجه تقتضيه طبيعة الانسان
المركبة بحيث يفسر بلا تكلف ولا تحم تصورات الانسان بطلها
الطبيعية على ان قوة الاحساس فيه وقوة ادراك التصورات هما طبيعتان
له متراحاً وشرحاً سهلاً معقولاً لا تفرقه قدم العقل ولا تغش به باصر تمولا
يمجه ذوقه السليم . الا وان هذا النصب هو في ظهري كل المذاهب في
عمل القطب من الرحي تجتمع اليه وفيه اشعة صميمها وتشرده عنه ظلمات
باطلها وقيحها الا وانه هو التعليم الذي اجتمعت على التثبيت به الانسانية
يرمتها وعقدت له خناصر اعتقادها واثام الفلاسفة في كل الاعصر لواءه وانشروا
اعلامه واتى عليه الوحي فايد دعائمه ومكن سلطان الكنيسة من النفوس
اركانه وقوائمه فجاء لانسان به من غوائل الاوهام ومظالم الشبهات

ووخائم الغيات فما بال اصحاب الظهورية بعد ما قلناه يتهاقنون ويمجون
فيقولون .

(١٢) ان العلوم التجريبية تقوم مقام الفلسفة وتعمل العقل في غنى
عنها وان العلوم وحدها تؤدي الى نتائج مقررة تقع تحت التحقيق التجريبي
الذي هو الطريقة الانتقادية الوحيدة وبخلافها الفلسفة

وهذا القول قدما ذكره في عدد ١ من هذه المقدمة وبسطنا اسبابه
والان تأتي على ابطال ما اخل في هذا القول مستندين الى اقوال الفلاسفة
المحققين والائمة المدققين وإنا تقتصر من تلك الردود على بعض ما قاله
الكرديتال مرسيه ولان لا يرون على انهما تمعداً قصداً تخطئة هذا المذهب
فنقول .

اولاً ان القول بان العلوم التجريبية تقوم مقام الفلسفة وتعمل العقل
في غنى عنها يجعل ثلاثة معان على ما يظهر في اسبابه المقدمة اولها ان
العقل لا طاقة له في تحصيل العلوم والفلسفة معاً ولا قبل له في استيعابها
فالاولى له ان يتحرى اتقنها ويرغب عن التوهميات والخياليات الى العمليات
ارتداداً اسعة الميث وتحققاً لسهة الالفة الاجتماعية . وثانيهما ان العلوم
التجريبية تتناول مباحثها كل مواضع الفلسفة فانه حصلت تلك للانسان
فلا حاجة له في هذه هو في غنى عنها . وثالثها ان بين العلوم التجريبية
والفلسفة تافراً وتافقاً لا تتألف مباحثها ولا يطبق العقل التوفيق بينهما
والعلوم تؤدي الى نتائج صادقة وبخلافها الفلسفة فلا يكون لهذه نصيب
الا البئذ والطرح من مقامات العلم ومن تطلبها تطلب السهم الاخيبي .

والحال لا يصح شيء من هذه المعاني فإذا ليس في كلامهم دليل على أن العلوم تعني غناء الفلسفة بل اتناغمي فوق ذلك بالأدلة القوية التي تبين شرف الفلسفة وضرورتها من كل الوجوه فتقول :

أولاً أما المعنى الأول فهو مراد من لا يريدون من العلم إلا ما كفل لهم رغد العيش وسعة الحظ الديني فتراهم أن يسوا قولهم هذا لباس الاشفاق بالانسان وافرغوه في قالب الضن وأوقات خيانه من أن تشغل بالنظريات عن حاجيات المعيشة فاستجروا : إذاً لا حاجة للفلسفة ولا يخفى أن هذا القول ساقط من وجوه فانه يحط من قدر العقل النازع الى مشارف المعارف السامية الكلية ويلمح حدة شططه وينفض من فضل العلماء المبرزين في مجالات المقولات ويحصر مسعى الانسان في طلب الدنيا دون الآخرة ويوبق الدين لانتهاز حطام فانه وليس التجرد أن يرمى الدنيا للفلسفة ثمناً وما لها عند ربها عوضاً . ثم ألا ترى أن النتيجة التي يستحصلونها هي اوسع من مقدماتهم . فليس في وسع الانسان بحصيل جميع العلوم التجريبية ولا أكثرها بل لو اكب على واحد منها حياته وبذل في تقصيه ماء المهج فهو ابد من أن يغوز بالقرض فلم لا يكون البذل نصيب باقي العلوم التجريبية أو بعضها بل جعلوه حفظ الفلسفة بالاستقلال والتفصيل ولا ينهض القول بأن العلوم التجريبية

ثانياً تناول مباحثها كل مواضع الفلسفة وهو المعنى الثاني وذلك أولاً لأن العقل والنقل يتطابقان على أن أكرم ما تناول اليه مدارك البشر واشرف ما يتنافس في تحصيله أهل الوجود والندر هو المبدأ

والمبدأ وما بينهما ان يعلم الانسان من أين وفي أين وإلى أين هو أن يعرف نظام كل الموجود على وفق ما قدمناه نقلاً عن القديس توما . فاي باب من علومهم معقود لهذه المباحث الشريفة والمطالب المفيدة العالية بل أي حد انتهت اليه مرامي علومهم لا يرى العقل عنده باباً واسعاً لمطالب مجبولة بمن اليها حينئذ الثمان التليف فيثون قياده بالرغم ويعلمونه بسراب التجريبات بل أين النفس من علومهم أين علم الموجود أين علم الادب أين الشرائع الاجتماعية أين الحقوق والواجبات أين الفضيلة والشهامة أين الدين أين الله ؟ ألا فليذكروا اقتدار انتمهم بأن علومهم ان خلعت عن غرضها الفلسفي فهي اضاحك صبيانية لا يعملونها العقل بظائل يذكر وقد ذكرنا هذا في باب .

ثانياً ان العلوم التجريبية على ما يعرفها اصحابها لا يمكنها ان تتناول مباحث الفلسفة وذلك لانحصارها في الأشياء التجريبية والحوادث الظاهرية التي تقع تحت تحقيق الامتحان الحسوس فهي لذلك تتنوع بانواع تلك المواضيع وتخصص بتخصصها وهي باعتبار هذه الحيزية لا تتجاوز بمجملتها حدود الحسوس بل كل علم منها هو متغيب في حيزه متفرق عن اخيه وصاحب كل علم تقف رجلي مباحثه عند قطب ذلك العلم لا تتخطى الى ما وراء دائرته والأفاز بالسهم الاخي . واما الفلسفة فموضوعها الكليات المجردة والمباني البسيطة الشاملة لكل موجود وممكن وهي وان قسمت الى انواع تقبى تلك الانواع منظوبة تحت جنس واحد والحال ان الخصوص المتفرق لا يتناول الكلّي الشامل بل بالعكس فالفلسفة إذا

المهمة المشقة فانك ترميم بكلمة الانصار لان علمهم الكيماوي والتجري
حرون بل قل عادل يعرف حدوده ويقف عندها ان استدرك واجريه
استعصى عليهم وتقدم بهم يركبهم رؤوسهم فيغطون في مهاوي الظلمات
والغواص التي لا يفيقونها ولا يفهمونها كما في حالهم هنا

وثانياً ايضاً لو سلطناهم بحجة بان التصور يحصل عن تركيب الدماغ
وتألف الاعصاب فينتج عنه انه كلما اشتد فعل الدماغ وحرارته يزداد فعل
العقل كمالاً على ان شهادة الاختبار تطبق بمكس ذلك لان فعل العقل
والارادة يتقبل عندما يلحق الدماغ عناء شديد ومشقة عظيمة

وثالثاً ايضاً الا وان احكاماً كثيرة يصدرها العقل على خلاف ما
تشبع له صور المواضع كالحكم بالعسا الغفوس نصفه في الماء انه غير
مكسور مع انه يشبع في الدماغ مكسوراً ثم الحكم بان الشمس مثلاً اكبر
من عرض قدم كما تشبع في العين والدماغ وحكم جراً الى غير ذلك مما
يدركه الحس كما يثبت له ويصح العقل خطأ ذلك الظهور ثم حكم من حكم
يقبح به العقل اشباحاً يبل اليها البدن وتلذذها الاعصاب ينتفر العقل
الشريف من تلك اللذة على انها حرام عليه وكمن حكم يستتاب ما نكح
في الدماغ ولو جع البدن وارتدت له الاعصاب جزعاً منه . وكمن حكم
وثب به نفسه في شبح استدعى به وهو موأى للدماغ الى غير هذه من
الاحكام الادية التي لا يمكن ارتسام صورتها في الدماغ وليس للدماغ
فعل فيها . فقد ثبت ان ان البدن الحيوي الذي يصدر عنه التصور ليس
الدماغ ولا مستقره انتهاء في الدماغ فاذاً هو في الخارج عن الدماغ ولكنه

فأقل بالدماغ وفيه وتلذذها كان اغنى اصحاب الظهورية واخوتهم الماديين
عن الضرب في يادي تلك الاوهام الحياية المتنافضة ضرب عشواء وعن
شرح تلك الغوامض التي تحملوها بما هو اعوص واغرض منها . فكان
الاحرى بهم ان يفتقروا عند حدود علومهم التجريبية ولا يتكفوا تلك
الاقوال المتناقضة فضلاً عما فيها من الغبات الروحية والمغرات الشنيعة
هذا وثالثاً فاضرب صفحا عن ان المعلول الذي هو التصور بما انه فعل حيوي
بحياة النطق فيه كمال ليس شيء منه في الدماغ علة لما هو اكل منه مخلو
الدماغ من الحياة مطلقاً اذا اعتبر من حيث هو كذا فيكون معلول بلا علة
وهو من المستحيلات . . .

فاناشدهم الله ان يقولوا اي التلميين اغوص فهاً وابعد متناولاً وأناى
عن محجة السداد وايها اسبل تقلاً واذني الى الصواب القول بان
الدماغ المادي غير الالي مبداء حيوي للتصور مع ما فيه من المتناقضات
التي يتناهام القول بان مبدأ التصور هو العقل البسيط القاعل بالدماغ
وفيه كما هو مقتضى تركيب الانسان من نفس ومادة .

فالتعليم المدرسي هو ان الانسان مركب من جوهرين روحي ومادي
تركباً طبعياً اتزيمياً اي يحصل عنه طبيعة واحدة كاملة او جوهر واحد
مركب هو جوهر الانسان المعترف بانه حيوان ناطق واقنوم واحد انساني
يعبر عنه بانا الانساني تنسب اليه كل الاعمال الانسانية وان النفس
الانسانية العاقلة هي صورة الجسم الانساني الجوهرية وان العقل يستمد
مواد معرفته الاولى من المدركات بالحس الباطن او الخارج فيعرض عليه

هي التي نتناول مباحثها مباحث العلوم التجريبية تناول المبادئ الأولى نتائجها الجزئية ولما كانت العلوم الخصوصية لا تأتي بفرض توحيد افرادها لان الخصوص يتنافى الشمول ولا يقوم التوحيد الا على اساس الشمول كان على عهدة الفلسفة ان تضم تلك العلوم الخصوصية افرادها وجعلتها الى سلك نظام واحد وتطلق على كل فئة اسمها كالكيانسم والرياضيات وهلم جرا ثم على جميعها اسماً شاملاً هو اسم العلوم التجريبية وكذا تستند العلوم الى الفلسفة

وبإثباته ان الفلسفة بعد ان تتبع المواضيع المحسوسة وتستقري ظهوراتها وحركاتها وتجرد تلك المعلومات نظرة الى ما بينهما من الاشتراك والاختلاف توصلنا الى تقسيم تلك الاشياء وتعريفها تنقل يبرهانها من معرفة حركة الواقع الى ادراك الكم والكيف والى ادراك المتحرك فالى ادراك الجوهر والموجود ثم الى ادراك المثل فالى علة المثل وانتهيتي على تلك المعلومات المجردة والتعاريف والتقسيم المقررة الثابتة مبادئ تلك الاشياء العامة ثم تكل الى عهدة العلوم التجريبية مجال البحث الملبى وتقضي التجارب والافتحالت في العالم الحسوس ملقية اليها مقاليد اغلاق اسرارها والكشف عن خفايا كوزها بما تنهج لها من طريق الاستقراء الاستدلالي وترشدها به من نور مبادئها العامة في الحركة والكم والجوهر والعلة وحيث ان في اي انفسلة تأخذ مقامها فوق تلك العلوم وتستوي على عرشها مستطلعة طلع العقولات ومستنشرة كائن طواياها وهي لا تزال مع ذلك تسيطر في اوتق نفسه على تلك العلوم الخاصة مشرفة عليها اشرف الولي الرقيب تفد

اكتشافاتها وتعرضها على محك التحقيق ثم تجمع شتات نتائج العلوم ببرمتها وتبين ما بينهما من النسب ثم علائق تلك النسب بعضها مع بعض حتي تأدبي الى ترجيع تلك النتائج المحققة الخصوصية الى المبادئ العامة وتربط جميعها برباط الوحدة والترتيب فيصح ان يطلق عليها حيثن اسم العلوم على ان العلم ليس مجموع معارف متفرقة وانما هو سلسلة معارف مرتبطة حلقاته بعضها به بعض ومنظوم جميعها في سلك مبادئ واحدة شاملة جامعة فهذا حق للفلسفة مقدس لا تنتهك حرمة ولا تلي الفلسفة انتازل عنه ولا تقوى العلوم التجريبية على غضبه منها وانما واجب هذه العلوم ان تقر لها به وتسلم لشرائمه وتبني بقتضاه ان شاء ان يكون لها حظ من العلم الحقيقي

(١٣) واتنا نرى واهم ان الله ان هذه العلوم التجريبية هي في واقع الامر قائمة بعبود الوفاء وحفاظة لسمتها وشعارها ومعا يمكن من قول بعضهم ان الفلسفة قد زالت يدها عن العلوم فشهادة كثير منهم وواقع امرهم يكتب هذا المدعي الباطل فتتبع بيان ذلك

اولاً افانزع الفلسفة من يد العلوم مبدأها هذا الفلسفي الكلي المعروف بمبدأ السبب الكافي الذي قرره بالاعتبار والبرهان فاعسي ان تضحي تجاربهم وامتحاناتهم فانها لمر الحق يبقى كل واحد منها في مكانه وزمانه وحاله الخصوصية الفردية متعباً بهذا وهنا والان لا ينطبق واحد منها على نظائره من الوقائيل يستمر جميعها في حيز التخمين والحدس او لا اكثر من ان تكون تلك الظهورات نتائج الاتفاق المتقلب لا يركن

الى صدقها ولا تفيد في العمل شروى تغير ولا تصادف تصديقاً عند عقل
وكأني جيتذير بواخرهم رابضة في موانئها ومناطيدهم حائرة في ارضها
وبغارهم وكبرياتهم في كائناتها لاتستجلب الا نظر المتفرجين فتخبرهم بمذللان
اصحابها وضياع زمانهم ودرامهم

اي عقل منهم مثلاً يأمن على نفسه في ركوب متضاد يحلق به في
الجو من قبل ان يتأكد شريعة الطيران وان هذه الشريعة اذا استتمت
شروطها المقررة هي جارية مستمرة لا تحول عن ادلائها وان اختلف
الزمان والمكان والغيظ وهذه الشريعة تفترض معرفة طبيعة الهواء ووزنه
ثقلًا وخفة وطبيعة البخار ووزنه وشريعة جاذبية الارض الى غير ذلك
من المعلومات والميادي الكلية الفلسفية التي يتضمنها الاستدلال
الفلسفي كما سوف يربك في بابيه في جسم هذا الكتاب

قال وندت Wondt وهو من ايتهم ان المبدأ المعروف بمبدأ السبب
الكافي هو مبدأ عام النفوذ والاطلاق نلجأ الى استرشاده فيقيدنا تكميل ما
نقص في محاصيل الامتحان والتجربة وذلك بشئ لانا نصل اليه التجربة
ولكننا نفضل اليه بحكم ماقيتنا من الميل المتطلب الى توحيد الاشياء . اه
فهذا اقرار بانهم يتكئون من فحغ اغلاق اكتشافات علومهم بفضل مقلاد الفلاسفة
الذي هو الاستدراء الاستدلالي الفلسفي ولولا خوف الاطاعة لكننا نذكر
التبحرهم الى قواعد التعريف والتقسيم والتبويب والقياس البرهاني وغير
ذلك مما لا تصل اليه تجاربهم مع انه لا تنظم علومهم ولا تتحقق
طرائقهم بدونه .

فيتحصل مما تقدم ان العلوم التجريبية لا تجمل العقل في غنى عن
الفلسفة فانها لا تستفي عنها في تأسيس مبادئها ووضع شرائعها فلان لا
تتقي العقل عنها بالاولى الا ان يقولوا ان بين العلوم والفلسفة ثابتيًا وان
العلوم لها طريقة تحقيق صادقة وبخلائها الفلاسفة وهذا هو المعنى الثالث
الذي اشرنا اليه في عدد ١٢ وعليه نجيب

(١٤) اولاً ان سبسر وهو احد ائمتهم قال في كتابه المعنون في
الميادي الاولى ان العلم الميكانيكي او الآلي يستند الى معلومات الزمان
والقضاء والمادة والحركة والقوة الا ان هذه المعلومات لا يمكن معرفتها
في متناقضة . اه ثم ان الخلاصة الحاصلة من كتابه هي هذه . انه يوجد
شيء مطلق هو غير معروف عندنا وهو المحل الوحيد والمعرض الثابت
المستقر للعركة والتغيرات والمادة والقوة والاضير . . . ثم معلومة انا
وكل هذه المعلومات مؤلفة من مركبات متناقضة . اه . فمن تصفح
كتابه ناك لا يلبث من ان تأخذ الدهشة مما قاله المؤلف من عناء
التجريد المتافسقي حتى بلغ الى هذا المبلغ من النتائج الكلية ويعود
متعجباً من ان سبسر المذكور التثبت بمذهب الظهورية ناقض نفسه
اذكده جواد ذهنه في ميدان الكليات حتى توصل الى ايجاب وجود
الكون المطلق ثم قال انه غير معروف بل هو مؤلف من مركبات
متناقضة والحال ماكان مؤلفاً من مركبات متناقضة ليس موجوداً ولا
وصف بأنه مؤلف ثم ان الحكم بتناقض شيء يستلزم ضرورة معرفة
مركباته او اخصها حتى يصح الحكم بان تلك المركبات لا تتألف بل

تتفاوت مثلاً لا يمكن الحكم بأن وجود عصا بلا طرفين مستحيل ما لم يعلم ما هي العصا وما الطرفان ويرى ان في معلومة المصائب شيئاً على الأقل يتأخر ما في معلومة الطرفين .

وثانياً لو ان الفلسفة يدور بحثها على الكليات المجردة فقط من دون ان يس المدركات بالحس لا ابتداء ولا انتهاء ولو ان اللاحسوس غير قابل المعرفة ولا واقع تحت التحقيق لكان يصدق قولهم بان بين العلوم والفلسفة تناقضاً وثانياً وان العقل لا يطبق التوفيق بينهما ومزاولة دراستهما ولكننا قد أسهبنا الكلام في ان المواد الاولى لما عرفت الفلسفة هي مستمدة من المدركات بالحس وان هذه المدركات اذا دخلت معمل العقل فهو يعطيها حياة التجرد وسوف نرى في جسم الكتاب ان الفلسفة تبدأ شوطها من عالم الحسوسات بطريق التحليل ثم تختتمه فيه اي في عالم الحسوس بطريق التآليف فاذاً لا تتأخر ولا شبهة تناقض بين العلوم التجريبية والفلسفة وليست تنازعان حقاً واحداً حتى اذ ثبت ملك الوحدة تزول يد الاخرى فيكون نصيب الفلسفة الجلاء والرجل عن مقامات العلوم وليست الفلسفة ضرة لا تطبق العلوم معاشرتها حتى تزواج العقل وحدها وبوجه الاستقلال وقد ثبت لك هذا مما قلناه شوقاً بيناً .

وثالثاً ثم هل يتصور تناقض بين العلوم والفلسفة مععمل واحد وهو العقل وموضوعها واحد وهو الحق ومعطى مباحثها واحد وهو الحقيقي وان الذين يرفعون في علم الفلسفة قدمها ايضاً في العلوم الرياضية . ولا

نذكر ان بين العلوم والفلسفة اختلاف النوع ولكن اختلاف النوع لا يكون تناقضاً وثانياً بين النوعين كما ان الاختلاف النوعي بين الميكانيك والرياضيات لا يوجب التناقض بينهما .

وان مدار الفلسفة والعلوم جاري على موضوع واحد مادي وهو الحقيقي فيطلق عليهما اسم واحد جنسي هو العلم ولكنها تختلفان في النوع لاختلاف موضوعهما الصوري فان الفلسفة تبحث عن الحقيقي الذي هو الموضوع المادي لكلا العلمين لا من حيث هو محسوس ومتعين فردي بل انها تتناول من الحس وتجرده عن تيناته وتعتبره في حال تجرده موجوداً كان او ممكناً ومن حيث هو في الذهن او في الخارج عن الذهن واما العلوم التجريبية فانها تخصص بحثها في ما كان منه موجوداً واقبياً محسوساً من حيث ظهوراته . وليست هذه الظهورات هي كل الموجود والواقعي المحسوس وانما هي خارجة وقشرته والموجود الذي يطلق عليه حقيقة اسم الموجود والواقعي هو ما تبدو عنه تلك الظهورات ويتكيف بتلك التكنيات او يكون محلاً لتلك التغيرات هو التفاعلية هو الجوهر وهذا ما تبحث عنه الفلسفة الاولى . ثم لما كان هذا الموجود يعتبر ايضاً من حيث هو في الذهن اي من حيث هو كلي منطقي كالجنس والنوع واشباهها كان ثم مجال لمباحث المنطق وسوف ترسم تفصيل كل ذلك في بابها . فينتج من ثم ان العلوم والفلسفة هما ابعد من ان تتأخر وتنافيا بل هما القان من خبايا متضافران متآلفان تألفاً بدوياً محيياً على وفق ما تقتضيه طبيعة الانسان المركبة تلك التركيب البديع على

ان الفلسفة تشمل تلك العلوم وتفضلها كما ان العقل يشمل الحواس ويفضلها .

ورابعاً ثم كفى بذكر ارسطو والقديس توما ودي كرت ونوتون وغيرهم كثيرين من الفلاسفة الذين برزوا في العلوم التجريبية والفلسفة معاً دليلاً واقعياً وشاهدًا ناطقاً باتلاف العلوم والفلسفة وان الذين جمعوا العلمين ان شط بعضهم في شيء من العلوم فلا يكون ذلك ينة على الثاني بين العلوم والفلسفة فان لكل سيف نية ولكل فارس كبة فضلاً عن ان الوسائل لم تكن موفرة لم في ايامهم توفرها في ايامنا هذه .

(١٥) ولكنهم يقولون واحاله آخر نبال جعيتهم ان الفلسفة التافيسية لاحظ لها بين العلوم الصحيحة لان طريقي تحصيلها وتحقيقها هما غير طريقة العلوم التجريبية التي هي الطريقة الوحيدة الراهنة ولان العلوم التجريبية هي وحدها العلوم الموصوفة بالوضعية . وعلى هذا نجيب . اولاً ان اختلاف طريقة التحصيل والتحقيق يوجب اختلاف موضوع العلوم عن علم الفلسفة لا يوجب بطلان وكذب علم الفلسفة فهذا الحس الخارج يختلف طريقة ادراكه عن طريقة التذكرة على تقدير ان ذلك يدرك بقوة اتصال حالي حاضرائه الموضوع الخارج المتشعبة فيه صورته وان هذه اي التذكرة تستحضر ذلك الموضوع الماضي لا بواسطة فعله الحالي فيها بل بواسطة لفظ دال عليه مثلاً قد يحدد فيها شجيرة بمد مضي عنه بزمان فعندي ان الطريقتين مختلفتان مع ان الادراكين يطلق عليهما اسم واحد وهو المدرك بالحس . وهذا ولثانين

الآن الى بيان ان الفلسفة لها طريقة تحقيق مقررة خاصة بها وهي وان لم تكن تجريبية محسوسة فليست اقل منها صحيحة وصادقة فنقول

اولاً في المنطق ان البرهان الذي يسمونه البرهان الحسائي ورياضي والذي يعملون معولهم عليه ليس هو البرهان السديد الوحيد في المنطق وليس هو كل المنطق ثم انه ما خلا الطريقة التحقيقية التجريبية يوجد طريقة اخرى هي التي نسميها الطريقة الفلسفية وهي ليست اقل سداداً من طريقته بل نقول ان طريقته التجريبية تبني عليها وتستمد منها قوتها الاثباتية ومزمت سدادها واتانا نورد لك بيان ذلك نقلاً عن احد مشاهير الفلاسفة لاون لا يون قال ما ملخصه .

اني اريد بالمنطق مجموع قواعد اولية ضرورية لتقيد الفكر في سلك نظام مقدر . وتوجب على العقل ملاحظة ما بين تصوراته من النسب والعلاقات مما لا يكون العقل بدونه عقلاً سليماً ولا التصور تصوراً ولا التصديق تصديقاً وان معنى هذه القواعد هو مبدأ التناقض القائل بأن العقل لا يمكنه ان يذعن لتصورين متناقضين . ومن ثم يحصل ان المنطق ينصب بمشبه على الافعال الباطنة بلا اقتصار على هذا او ذلك بالتحسين وبما انه قاعدة التصور فيجب ان ينطبق على كل تصور موجود او ممكن ايما كان موضوعه واية كانت نوعيته وذلك قصداً الى تقديم جميع احكام النفس وتصحيح وتسديد براهين الذهن والى تبيينه الى معرفة الحق على وجه الاطلاق . فهوي المنطق علم اساسي اولي للضرورة ان كون العقل اهلاً للمعرفة ومعياً لتحصيلها هو اسبق في الوجود من المعرفة

وان اتنى كون العقل قابلاً للمعرفة اتنى وجود كل معرفة بالضرورة .
 فاقول ان هذا العلم الاولى الاساسى المتفاضى دلائل افعال العقل من حيث
 تهيئتها الى معرفة الحق معرفة تستحيل بدون ذلك التهيؤ . فهذا العلم
 لا بد من ان تؤدي بنا مباحث الى محاصيل يمكن تحقيقها الدورانها على
 مبدأ المعرفة الاساسى وهذا التحقيق ان كان صعباً فستحيل استنتاجه .
 والحال ان مثل هذا التحقيق لا يمكن ان يكون هو البرهان الحسابى او
 الرياضى وحده لان موضوعه يتناول غير موضوع الرياضيات وطريقة
 التحقيق في علم تختلف باختلاف موضوعه وايضاً لا يمكن ان يكون هذا
 التحقيق المطلوب هو طريقة التحقيق الامتجانية المستعملة في العلوم
 التجريبية لعدم مكنة توصل التجربة المحسوسة الى فناء التصورات
 والتصديقات كما هو بين . فاذاً لا بد لعلم المنطق من طريقة تحقيق غير
 الطريقتين الرياضية والتجريبية . قبل يستحيل ان تكون هذه الطريقة
 صحيحة وسديدة تبين بها بصدق صحة تركيب القضايا من تصورات
 وصحة شرائط القياس في تركيب قضاياها تركيباً يستفاد منه علم بمجهول او
 صحة شرائط ربط القياسات الكثيرة بعضها ببعض بحيث يكون
 مجموعها المترب بعضه على بعض آلة مؤدية الى العلم البقنى ببادي كلية
 شاملة لكل تصور وتصديق وبرهان في كل زمان ومكان بل مستغرة
 لكل تصور موجود وممكن ؟

فبعد هذا لا اخالمم يتكون صحة هذه الطريقة ومن اتمن اساساتها
 مبدأ التناقض اذ ليس مبدأ التناقض اساس البرهان الرياضى فقط بل

هو اساس كل تصور صحيح وكل تصديق صادق وكل برهان منتج سديد
 بل قل هو اى هذا المبدأ ملائمة العقل لتقوم به افعاله وتستقيم بها حكماته
 ونتائجها . لو قلنا مثلاً ان العلم الصحيح هو ما يؤدي الى نتائج صادقة
 والخلاف العلوم التجريبية تؤدي الى نتائج صادقة فهي اذن من العلوم
 الصحيحة . لا اخالمم يتكون علينا صحة هذا القياس المنطقي ولا اخالمم
 يتكون صحة النتيجة بعد تسليمهم بالكبرى والصغرى من دون نفي مبدأ
 التناقض . فإلالمم في هذه الطريقة التمتيعة غير التجريبية ولا الرياضية
 المعبر عنها بهذا القول وهو التسليم بالمقدمات في قياس صحيح يستوجب
 التسليم بالنتيجة هل يستحيل ان تكون مطلقة الاستعمال الصحيح شاملة
 الجريان في كل نوع من التصديقات والانتقالات الذهنية فان كان لا
 يستحيل شيء من ذلك فاذاً لدينا طريقة تحقيق ممكنة وسديدة هي غير
 الطريقتين الرياضية والتجريبية هي طريقة القياس المنطقي اتخذها الائمة
 المنفقون معكاً لمعارفهم وعلومهم بل آلة لتحصيلها اذار عليها استعمال اجبال
 طوال وهي في لا تزال ميزاناً للحق غير الرافع بذاته بلجاء اليها العقل
 السليم في تصحيح افعاله وتسديدها ويستهدي بها الى الامور المشككة في
 كل مادة وآن واين على انها لا تنحصر القوة في حيز التصورات المجردة
 الخضة بل بتسط سيطرتها الى نظام الوجود ذهنياً كان او واقعياً مادياً
 ومعرفى من المادة بدليل انها أداة لتقويم العقل المتصور المبرهن المحصل
 ووسيلة تحصيله وعلمه بل قل اليها مرجع طريقة التحقيق الرياضية وطريقة
 التحقيق التجريبية لان معنى هذه على الاستقراء الاستدلالي الذي هو

القياس المنطقي كما سوف ترى في جسم الكتاب
وثانياً الى هنا في المنطق واما العلم الكلي فله أيضاً طريقة تحقيق
مقررة وسديدة واليك بيانه كانه من مقضيات المطلق القاتية لان يحقق
الاجابات الحاصلة في عالم التصورات كذا من ضروريات التحقيق ان
يجري على النتائج الحاصلة في عالم الوقائع اذ حيثما تكن الوقائع يكن
محل التحقيق لوجود لازمه في المعرفة وهو الواقع . والحال ان كثيراً من
الاشياء التي تتسبب واقعات لا ترصد اليه من حيث هو واقع لا بأداة
السمع ولا بالنظر ولا بمسّ آخر مع ان كل واقع هو موضوع للمعرفة
لان له قواماً وحقيقة ألا وان الانسان زين بالعقل ليعيط به عناباً لا
يشاول معرفته بالحق فنكحل له المعرفة بكل معروف . ومن جملة الوقائع
التي لا تدرك بالحق هذا مثلاً : ان الاجاب يكون صحيحاً وصادقاً
محققاً ان تمت له شروط كذا وكذا وهو واقع المعرفة وبيانه ان العقل اذا
ظهرت النسبة بين شيئين فيضمن مصداقاً بها ويعكم بها حكماً واقعياً
وجودياً واذا سلم يصدق المقدمات في قياس صحيح فيسلم يصدق النتيجة
ثم هذه الوجدانيات وكل ما يتعلق بالاقنوم لنا وما ينسب اليه من
احكام العقل الباطنية ثم اذية افاله مما هو واقعي فيه وحصول وجوده
محقق كالمحسوس فكل ذلك من الوقائع التي لا ينفيها اليها حاصل الحق
وتقول بالاجمال ان العقل يتناول ثلث مراتب من الوقائع مرتبة تفرقاً
عن القديس توما . المرتبة الاولى هي مرتبة المحسوسات والثانية مرتبة
الجزئية كالتصورات والتعاريف والثالثة هي مرتبة الوقائع الداخلة

الصليحة وهي الوقائع المنطقية وهذه على طبقة الوجود الحقيقي
القائم فينا والفاعل فينا وفي ما حولنا وما تحتنا في باقي المخلوقات ثم طبقة
الموجود الحقيقي الذي فوقنا الذي يوقي موجودنا وكل موجود وجوده
وقعه وشراعه فله . فكل هذه واقعات حقيقة بمحسوس معنى لفظ الواقع
لان لها وجوداً حقيقياً بل وجودها هذا اللامحسوس هو الوجود الحقيقي
وما يقع منها تحت الحس فان هو الاكناية من ظهور ذلك الموجود
الكامن تحت الظهورات اذ ليست الظهورات الا ظهورات . شيء ظاهر
هو معروض لها ومحل لها قائلة في فيه .

فاذاً ان كان يوجد واقعات لا تدرك بالحق فلا أقل من ان العقل
يمكنه تحقيق وجودها وهو ان تحقق وجودها فيصفاً وإن وصفها لا يتطالع
طلع خواصها ومن ثم قد عرفنا معرفة جليلة تميز من دون افتقار الى
مساعدة الحس الذي لا قبل له بها وجبئ قد تباها له اي للعقل الحكم
عليها فان شاء اي العقل تحقيق حكمه عليها فلا سبيل له آخر غير عرض
حكمه على تلك الوقائع المدركة بغير الحس على وجه غير محسوس حتى
اذا ثبت له صدقه بعبائته تلك الوقائع على وجه الاستقرار والاطراد
قد نجح سمع وفاز بتحقيق يضاهي تحقيق العلوم سداداً وصدقاً وان لم
يكن تحقيق هذا على شاكلة تحقيق العلوم آتياً ومحسوساً فلا يتخلو من ان
يكون تحقيقاً تجريبياً بمحسوس معناه لا تكون نتيجته مدركة بالحق ولا مقدورة
بوزن اوقياس الا انها ثابتة صحيحة لا يتكرر صدقها الا كل مكابر عنيد .
فقد ثبت اذن انه يوجد طريقة تحقيق غير طريقة العلوم التجريبية

المحسوسة وهي ان اختلفت عن هذه نوعاً وشرطاً واذا وصوبة لاقتضائها دقة عمل وتوقد ذهن فلا تفك عن ان تكون طريقة صحيحة سدينة توءدي الى نتائج صادقة ومقررة لا يغير عنها بارقام واوضاع .

فاذا اقرر ان افضل طرائق العلم واهمها البرهان والتحقيق يجريه استعمالها في غير العلوم الرياضية والطبيعية بل ان استعمالها شامل وعام فكان من البديهي وجوب دورانها في علم الفلسفة بالاولى . ولا ينهض ان في الفلسفة زوفاً وثباتاً وتضارب آراء واختلاف مذاهب مما اومح المحصور ان الفلسفة مرتجة متزعزعة البناء لا ترسخ في فانها قدم العقل الاوان العلوم الطبيعية والرياضية فيها كثير من مثل تباينات الفلسفة وتضارباتها كم من رأي او مذهب فيها كان حالاً عند العلماء محل قرار واعتبار صار اليوم في منزل قلعة وطرح وكفي دليلاً على مراجعة كتب العلماء المحدثين في كل فرع من فروع العلم التجريبية ومقابلتها بكتب الاقدمين الا وان كثيرين من العلماء يزعمون ان الارض اقدم من الشمس في الوجود .

الاوان القليل من مسائل العلوم التجريبية هو راسخ مقدّر الثبوت الا يرون انه اذا تخطوا ارض المبادي الاولى لعلم من علومهم او شاؤوا ان يستنبطوا كنه دلائل تلك المبادي ويجروا منها سلسلة نتائج بعيدة فاذا قدمهم على تربة متخالفة مرتجفة وان ايجاباتهم تبدوا حينئذ في هيئة تخمين او فرض ينتظرون ان تأتيم الايام بتقريرها . واذا كان في العلوم ظنون وفروض فانه ير من وراء ذلك مبادي مقررة ثابتة

وكذا الفلسفة اذا اختلفت فيها مسائل وتراكبت فيها شبهات والتباسات فلا تكبران اساساً ممكنة واطواها راسية . ولا غرو ان يكون بين العلوم والفلسفة ما وصفنا من ثابت ومضطرب وقار ومختل هي طبيعة العقل الانساني ينتقل من شيء الى آخر يتوجه الى المجهول والمرتاب فيه نفسه تاركاً وراءه ما حققه واطمان له فيه المالك . هي طبيعة الموجودات تتفاوت ارتفاعاً في مراتبها واعتباطاً في تركيبها واشتركا في تتبعها العقل متدرجاً في مراقبتها اذا احزنت معرفتها بقي متعلماً غنائق رغبته الى الكثير الذي يجهله فتقلب عليه وفيه حالة التردد والقلق على اننا لا نذكر ان بين العلوم والفلسفة فرقاً عظيماً من هذا القبيل

(١٦) هات الآن نبحت عن النظر الاخير من اعتراضهم القدي اقتنعا به العدد المتقدم وهو ان الفلسفة (المدرسية) ليست من العلوم الوضعية وهو قوام تعليم كمت حيث قال . اذا شادت الفلسفة ان تكون من العلوم الحقيقية فهي بدلاً من ان تضل تائهة في النظريات المتعارفة باسطة عن الطبيعة وعن الجوهر وعن العلة الاولى يقرب عليها ان تصير وضعيتها اهـ .

فانه اراد بالعلم ما ثبت ثبوتاً وضعياً ويعني بذلك ما اسند الى واقعات محسوسة واستمد ثبوتهم من التجربة المادية المحسوسة فتري انه واصحابه حصروا العلم بما هو وضعي وخصوا وصف الوضعي بالمحسوس وبما ثبت تحققه بالتجربة المحسوسة بوجه الاستقلال يستنبطوا من ذلك اولاً ان العلوم التجريبية هي وحدها وضعية ثانياً ان العلوم التجريبية هي وحدها تستقل

يتوهمون انهم قبضوا عليها فاذا هم لا يجدون الا ظاهراً وظهوراتها مع ان تلك الاشياء والواقعات ليست من صف الحياتيات المدعومة أو الوهميات التي لا حقيقة لها وانما هي واقعات لها قوام وحقيقة كما مر بك شرحه مسبقاً وكل هذه الواقعات اللاحسوسة كفضل الادراك وفعال الارادة اختارة وادبية الافعال فهو مما لا يمكن شرحه بشرحهم العلمي ولا يمكن ترجيعه ولا ضمه الى نظام محسوساتهم مع بقائه على ما هو في ذاته لانهم ان حاولوا ضمه مثل هذه في نظام الاشياء المحسوسة او جعلها قسماً منها او نتيجة عنها فانهم يلاشونها ويطلون كون قمل التصور والادراك فعلاً عقلياً وكون فعل الارادة المختارة ارادياً وادبياً كما لا ينبغي . وهذه الواقعات تدور عليها اباحث الفلسفة ويطمح الى معرفتها الفكر المتصور الذي لا يحصر مطالبه أين وأن ولا يجيبه نطاق المحسوس وانما حال العقل بالنظر الى علومهم التجريبية هو حال الفكر بالنظر الى الدماغ الذي يعملونه فيه الا يشعرون من نفعهم ان الفكر اشبه بالبرق تنقل وسرعة لا يتقيد بمحدود الخ والدماغ ولا يكل نظره من الحاضر المحسوس الذي هو امامه والذي لا يستوفيه كلاً وان الفكر يطفو فيغرق حجب الحاضر المحسوس وينحوض متخادياً في نجح المواضي ثم ينقل باسرع من طرفة العين الى غوامض المستقبلات لا يوقف سيره خاطر المفكر ولا يكبح جموحه لجام الارادة وكذا العقل لا يشغل على ادراكه المحسوس ولا توقف سيره الظهورات والحوادث الواقعية المحسوسة وانما هو طلاب لمعرفة كل الواقعات وهو الاخذ بنار الفلسفة من هبومات العلوم التجريبية والناقم

لما من مظالم تحملها بجاهر بحق الفلسفة المضمومة ويحكم بصدق ما قبل الى هنا مستخلصاً هذه النتائج المقررة وهي :

اولاً ان العلوم الرياضية والطبيعية وما شاكلها ليست هي كل العلم وثانياً انها لا تحتكر كل مباحث الفلسفة وانها لا تناقض بينها وبين الفلسفة بل هما على اتم اتلاف ووافق توأمان لا ينفكات ولا يتفصلان

وثالثاً ان طرائق التحقيق الصحيحة ليست ملك العلوم التجريبية بالاستقلال ولا وصف الوصفية من خاصتها المنفردة هي بها وليس التوصل الى النتائج الثابتة الراهنة من حقوقها ومزاياها اللازمة لما لا تشاركها فيه الفاسفة

ورابعاً اخيراً ان الفلسفة علم من العلوم بل هي احق من غيرها بأن توصف بالعلم لانها ترجع كل شيء الى الوجود والى مبدأ الوجود فهي اشرف العلوم باعتبار موضوعها وبالنظر الى ما تنوصل الى معرفته من علل الاشياء التي هي الملل الاساسية العالية . قال لا يرون : الفلسفة علم العلوم لانها استخدام العقل استخداماً محكماً كاملاً تنقله من الخارج الى الباطن ومن الباطن الى الوجود المطلق الذي هو فوق كل شيء ومبدأ كل شيء . آه . فهذا حكم العقل وهو أولى ان يحكم لنفسه بحاله وبما يرضيه وبما يسد حاجاته

(١٧) واتنا لا نرى مناصاً من تأييد ما قدّمناه بكلام هو ملك الكلام ودليل شهادة هو من اثبت الادلة الا وهي الفقرة التي تنقلها عن

يوصف العلم . هذا وإنكار مبدأهم مبينين فساد فنبطل النتيجة
مما نقول

أولاً أن القول بأن صفة الوضي منحصرة في المحسوس وما ثبت في
التجربة المحسوسة قول ساقط بطله العرف العام ولستعال العلماء المدققين
قال لايمون . أما العرف العام في كل اللسان فلأن الوضي نسبة إلى
الوضع بمعنى المفعول كما يظهر أيضاً من لفظه اللاتيني

(موضوع) وخاتمة تدلّ عندهم على النسبة لوالنعية وعليه فيقال
إنه في شيء، وضي إذا كان واقعاً ثابتاً وحققاً ويقال في قضية إنها وضعية
إذا وضعت موضوعاً على وجه مقدّر وحقق بلا مازجة سلب أو ريب
أعني إذا أوجبته لأن الإيجاب وضع كما أن السلب رفع . وما كان
وضعياً فإنه يستوجب الإذعان له إما لقوة فيه خاصة به أو لقوة في
اسباب له كافية . ويقال في حكمه أنه وضي بنوع أخص إذا كان
مستودعاً إلى الواقع لأن صدقه متوقف على مطابقته للواقع مثلاً إذا شئت
إثبات قضية هي من الحدسيات إثباتاً وضعياً تقلها به من حالة الحدث
إلى حالة اليقين فانك تقعر فعلك على بيان أنها تجد تحققها في الواقعات
ولها مستودة إلى واقع الحال وإذا فعلت فتكون قد أثبتت قضيتك
لا إثباتاً على التقريب أو ناقصاً بين بين أو مبهماً أو مفيداً بل إثباتاً محكماً
مبيناً واضحاً مقرأ وأقول بوجيز البارة أنك أثبتت قضيتك إثباتاً واضحاً
كافياً . والخلاصة أن لفظ الوضي في وضع اللغات وفي عرف المدققين
يرد وصفاً لشيئين لمبدأ ثابت وبالخصوص لواقع محقق ثم لما تعلق

بالمبدأ الثابت تعلقاً بيناً وبوجه أخص لما تعلق بواقع مقرر تعلقاً بيناً
وعليه فيكون حصر هذا الوصف أي الوضي في صنف من اصناف
العلوم دون غيره هو من قبيل التسف والتحكم . فليست إذن العلوم
التجريبية مستقلة بهذا الوصف على أن لفظ الوضي يقابله الخيالي المعلوم
أي الوهي الذي لا مستند له فيكون وضي ما كان له مستند فكل إيجاب
وحكم استند إلى سبب كإذ كان وضعياً ولا تكثيران مباحث الفلسفة
المدرسية هي مستندة إلى اسبابها الكلائية فالفلسفة إذاً من العلوم الوضعية .
وثانياً وإيضاً أن جارياتهم على صحة هذا الاصطلاح الخاص لهم
وهو أن الوضي وصف ليدلّ كان محسوساً وممكناً تحقيقه بالتجربة المحسوسة
فيل يوجب اصطلاحهم الخاص عدم جواز استعمال هذا اللفظ اسية
الوضعي لدلالة على معناه الوضي الأصلي الذي ذكرناه قريباً أم هل يحفل
الوضعي أن يكون وضعياً لعل بحث عن الواقعات الوجودية على أن الواقع
هو وضي لأنه ثابت وقائم وله حقيقة في ذاته وعلى مطابقته يتوقف صدق
القضية والحكم ومن ثم ترى أن الوضي يرافقه الواقعي مع اختلاف
اعتبار فقط وهو أن الوضي يشتمل منه رائحة القائل للواقع والواقعي
يعتبر فيه فعل الوقوع والوجود لازماً لا متعدياً . ثم أن شأواً أن يحصروا
كل ماهو وضي وواقع في حيز المحسوس فهل تخضع الواقعات اللامحسوسة
لأمرهم . ألا يرى أن مواضع العلم لا تتعلق بمخاطهم إلا وأن طابع
الاشياء والواقعات اللامحسوسة تنسب عن مصاندهم المحسوسة إذا شأوا
فسرها وشدها برقة تحقيقهم المحسوس فإذا هي ثلاثي بين أيديهم وفيها

براءة لاون ١٣ الشريعة التي اشترى بها وذلك تنحية للقائدة وسدا لما قد يكون وقع لنا من الخلل وفاتنا من سديد القول قال :

انا كما اجلنا الطرف في ما لهذا التعليم الفلسفي (اي تعليم القديس توما) الذي تصبب به ابونا من الجودة والقوة والنعيم ما لا يقوم عليه تكبر نخم جزماً بأنه كان ضرباً من الجسارة ان يتواخى الناس عن ان يحلوه في كل اين وان في تلك المكانة التي يستعدها من الاجلال والاعتبار . ولا سيما وان الفلسفة المدرسية يعزّز جانبها ويأخذ بانصرها مرور استعمال مديد وراي علماء اجلاء والاهم من هذا انه يؤيد هاراي الكنيسة . وان ضرباً جديداً من ضروب مذاهب الفلسفة قد اندس بدلاً من التعليم القديم واخذ ينساب هنا وهناك ولكنه لم يأت بما كانت فتناه منه الكنيسة والالفقة المدنية نفسها من القوائد الخالسية المبينة

ان خصوم هذه الفلسفة يقولون عليها اقترافها انها تقف حاجزاً بين تقدم العلوم الطبيعية وروقيها وحيث فلا بد من تبنيه العقول الى التحذّر من هذه التهمة الباطلة الكاذبة فان المدرسين لما كانوا يتقنون آراء الاباء القديسين فيعلمون في كل باب من ابواب علم الانسان ان العقل لا يمكنه الترفع الى معرفة الاشياء الاجسمية والامادية الا تدرجاً يسلم الاشياء المحسوسة فقد علموا من نفعهم ان الفيلسوف يتلو بماتل جليل اذا عمل الفكرة في استطلاع اسرار الطبيعة وسبر اغوار دخالها وصرف الوقت الطويل في مزاولة دراسة الاشياء الطبيعية وهذا كان رايمهم وديدتهم في واقع الامر فهذا القديس توما والبرث الكبير وغيرهما

من ائمة الفلسفة المدرسية لم يقصروا انصباهم على الفلسفة النظرية الى حد ان يشغلهم ذلك الانصباب عن بذل قصارى الجهد في تحصيل المعارف الطبيعية وزد على ذلك ان كثيراً من اقوالهم ومبادئهم مما يتعلق بهذا الفرع من فروع العلوم قد صادف استحساناً واستصواباً عند ائمة هذا العصر فاعتقوا صدقه وسداده ثم ان في عصرنا هذا الحاضر عدّة من علماء الطبيعيات القاري الصيت يشهدون علناً وينادون على رؤوس الملا ان النتائج المحققة في علم الطبيعيات الحديث ومباني الفلسفة المدرسية ليس ما بينها في التحقيق من تناقض البتة . فحين يينا نادى معلمين بان كل معنى معقول وصوابي وكل اكتشاف مفيد من ابي ورد علينا يجب قبوله برضى القلب وشكر الجنان فاننا نعرضكم ايها الاخوة المحترمون ونخصمكم حضاً حينئذ على الرجوع الى استعمال ومزاولة فلسفة القديس توما الثمينة القدر ونشرها بما يمكن من الجدة والطاقة ورغبة في الدفاع عن حرم الايمان الكاثوليكي وصيانته لحرمه بهائمه وبجيلة خير ومصلحة الالفقة وترقية لاسائر العلوم . اهـ

(١٨) وانه تلبية لدعاه امام الاحبار المثلث الرحمت وقياماً بواجب توحيد العلوم وترقية للعلم الصحيح حقّه القديس قد شمر كثير من الفلاسفة البرزخ عن ساق الجد والاجتهاد ونشطوا الى وضع المصنّفات الجليلة اخذوا فيها مثال الفلسفة المدرسية فتولوها على خط مستجد ووقفوا بين مبادئها ونتائج العلوم الحديثة توفيقاً دل على كمال الاختلاف بينهما الا ما قل من تلك المبادئ انواعاً اصلاح خلل فيه

اقتضاء تقرير العلوم التجريبية في تلك الأعصر ثم صححته الايام وكنت
قرايع الاجيال فسمعت جدكم وردوا العلوم الفلسفية والتجريبية الى بنايعها
الصافية وفرغوها عن اصولها وطبقوها على مبادئها الراضية تطبيقاً بديماً يحكم
المرى ممكن المبني فيه بلال كل غلة وجلال كل شبهة . وانني اخترت
من تلك المصنفات الجليلة ما استجلى لي بجلاء شهرته وشهدني بفضلها اقبال
الاقوام على اختلاف طبقاتهم ومناهم ثم لما رأيت فيه من احكام التسيق
ورفع المعاني مع جزالة التركيب وبلاغة التعبير الا وهو مصنف الكردي نال
مرسيه وذكر اسمه مغني عن وصفه هو مؤلف أعجب به طلاب الفلسفة
في عصرنا هنا فانست بمطالعة آلبابهم وانصرفت الى تصفح صفحاته
انظارهم وعلقت بدراسه في كل معلم همهم حتى جدد طبعه مراراً عديدة
وما كانت تكاد المكاتب تحوى اعداده بالآلاف حتى تفنذها ايدي الرواج
فتزاحمت الى استخراجه عن اصله الافرنسي اللغات الاوربية حتى لا تكاد
تري قطر كتب الأضواء دارساً متعمقاً الأحازم فهتت بي الرغبة الوطنية
الى تعريضها بفوائده ان تقوت ابناء لغتنا الذين يجولون اللسان الاعجمي
ونشراً لعرف عوارفه في اقية التفصيل واندية الصحافة في بلادنا المشرقية
وخصوصاً وان الحاجة الى مثله مؤلفاً امس في عصرنا هذا الذي انما تفرقه
غمار الغوايات وموه فيه على القول بزخارف الاكتشافات الجديدة وتلبدت
على نور الحق فيوم الاعراض والفتايات تدلس الى اطفاء ضياء الدين القويم
واذا آباؤهم خاشعون فلا اقل من ان يوسفوسوا في قلوب السذج انهم
يربأون بشرف زمانهم ان يتوارثوا عن اجدادهم افضل منهم ديناً تليداً

وقم قدماً على صدقه بغير خاتم تحقيقهم وانهم احرى ان يتولوا نقد هذا
الدين وتحقيق مبادئه وعقائده من ان يسلموه تقليداً متداولاً لعلهم يتوصلون
الى ما ينبغي عنه من دين متمثل عصري وحق متمثل حديث . تتلى
الدين عن نتائج مصادهم وفل جمائل مكائدهم . أترام وهموا ان الحق
حديث أو عصور يزمان او لعله اذا مرت عليه الاجيال تفتق جذته
وتذيل نصارته او يكفهر بهاؤه وروقه ام لعلهم جهلوا ان الحق اذا تقدم
عهده وايدت الاعوام صدقه واستلج المهبج برواضع الحجج فانه يسي
راسخ القدم مستتب الديستوي له الملك على قوائم عرش لا يتزعزع ولا
سبا وإن على مفرقه تاجاً من الرحي صاغته له يد العلي ولا تزال ترتاه
عين كينسته اليقظ ولن تزال الى ما شاء الله .

فهذا ما عن لنا تليقه في هذه المقدمة وقد جرتنا الموضوع الى
الاعانة فوق ما كنا نرغب ولكننا لا نأسف على الاسباب ولا نغفال
القارء اللبيب قد شتم من هذا الإطباب فرب تطويل وإن ملأ أفضل
من نقصير ان اخل ولا سيما وإن التفسير في هذه المادة هو وشم العاقبة
من وجوه كثيرة فان موضوع هذا البحث من الفائدة اشريف جليل
يتوقف عليه شرف الفاسفة وقضاها والدفاع عن حقها وحماية بيضة ملكها
في هذا العصر الذي كثر فيه التهاطل عليها ورغبة الحط من قدرها وإن
العالم للفلسفة إن غره قول اصحاب الظهورية بالاستغناء عن الفلسفة
بعلومهم وقولهم ينادى به على رؤوس الاشهاد وتطوى عليه اعمدة
الجرائد فيتمكن من نفسه ذلك الزعم الباطل المضرح حتى اذا عرض عليه

الوضعية والمجازية والاستعارية والاصطلاحية بالاصطلاح الخاص المشمل
فهذا الاختبار البومي يشهد بشدة ما يقاسيه المؤلف والمترجم من عناء
تقلب المعاجم وتصنف صفائح اهل اللغة وفرك جبهة القاكزة فلا ينشد
ضائقة بل يعود حابط الجدة والقلب شيق متطلع الى ما يرى من بدائع
المعاني لامة فيف قضاء الفكر يشرب عبثا الى اصطلاحها بشارك اللفظ
الواحية

وليه فانك ترى عناء المترجم والمصنفين قد لجأوا الى حيل التخت
في الالفاظ واكثر ما يكون هذا التخت عندم من اللغة الاغريقية لتأهلها
من اصل وضعها الى بناء الكلمة الواحدة من الفاظ كثيرة ذائقة وعدم
حصص الاسماء في اوزان قياسية لا تتجاوزها فكأنما هذه اللغة قد خلقت
بنوعا للالفاظ العلمية في كل عصر يستقي من فيضه المؤلف والمترجم . هذا
وما كان اجدر بوضعي قواعد التلغات وخصوصا بأئمة لغتنا العربية ان
يصطلحوا على طريقة يتبها لهم بهاسد خلل الوضع والقيام بما لا ينبغي بذ
المجاز والاستعارة والكناية وذلك مثلاً بأن يسوغوا ما تسوغه
اليونانية من التخت والتركيب رابطتين قاعدة عامة يكون التخت بهاسقاً
مصطلحاً عليه فيستعمله المصنف او المترجم بلا حرج وفيهه المطالع
اللييب بقايل من الاشارة وعلق بمحافتته لانه مركب من الفاظ بأنها
هي من لنته . وليس التخت بدعة في العربية ولا منكرآ منه . له اسم
عربي وورد عليه أمثلة إلا أنهم حصروا شمول فوائد في حيز ضيق ومثل
مسألة لعل ذلك لانهم لم يكن لهم حاجة ماسة الى اكثر كما هي الحال في

عصرنا فما بال ائمة لغتنا اليوم لا ينشطون الى تلافي هذا الخلل وتدارك
هذا النقص متخذين مثال الاجداد في التخت مع زيادة قوانين يترتب
عليها وشروط يتقيد بها فهم إذا فعلوا فكيفون ابناء جلدتهم المؤلفين
والمترجمين مؤونة الكد وعناء الطلب القيم في ايجاد الفاظ جديدة قد
لا تكون في محلها في مزج خالص كلامهم العربي بغريب الاعجمي افعار
علينا وحط من مقام لغتنا الشريفة ومن قدر الاجداد الذين برزوا في
ايامهم ان نبقى ساهين عن هذا الامر الجليل مضين الطرف عن قصور
في لساننا مع توقد الذكاء في فوة ادنا مما لا ينكره علينا عالم وجولنا من
كل جانب قوم يفحصون عن المعاني الجديدة والعلم الحديثة بالفاظ
مخونة يفهمها خاصتهم وعامتهم وهي وإن كانت ليست من اوضاع لغاتهم
مأنوسة عندم وغير اجنبية عنهم لمزاونهم عموماً لغة الاغريق ثم لملايستها
لانشتهم وانما جري في الى البحث عن هذا ما كان قد خطر على بال ائمتنا
من الهمة به في مصر ثم ما اقباسه ويقاسيه غيري من ابناء العرب المصنفين
والمترجمين في هذا العصر . وان كان قولي لم يكن له هنا محل فليعذر
القارئ لان الكلام استطرادي قد يكون مفيداً وإن في غير مقامه .

في ٣ آذار سنة ١٩١٠ الحور يستف

نعمة الله ابي كرم

تمهيد الى الفلسفة وكلام عنواني^(١)

الرأس الاول

فاعلة الفلسفة

الفصل الاول

لغة في الفلسفة في عصرنا هذا

في ان الفلسفة هل ذات التوطن في مواطن العلوم الانسانية

وما يحق لها من المرتبة بينها

(١) قد شاع في عصرنا مذهب قال اصحابه تعريفاً لا تصريحاً

ان علم الفلسفة قد اضع موطئه في صرح العلوم الحاضرة حيث قالوا ان العلوم النوعية الخاصة قد حكرت بكل ما من شأنه ان يصلح موضوعاً للفرقة اليقينية والاقالة للنقد والتحقق واحبسته لنفسها وكلا تكلمت آلات الملاحظة والاختبار تعددت العلوم النوعية فان كل طالب علم نوعي قد اختط لمباحثه خطة محددة معينة حضر فيها مجال مطالبه فلا يرى بعد هذا اي مقام يبقى في مراتب العلوم الوضعية لعلم لم يكن منها وعليه فان كانت الفلسفة تدعي حظها من الوجود فعلياً ان ترحل الى ما

(١) اريد بالكلام العنواني الكلام الذي يكون مفاتيح العلوم او

مدخل لما

وراء مواطن العلوم الوضعية تضرب في فضاء الإيهام وتنبط في خيالات الاوهام ولتعرض لها نصيباً من المباحث ظلمات وهمية بل لا اكثر من حدسيات خيالية عارية من الفعق . فهذا قول ساقط بقوله من يحبل شرف ما تنقصه الفلسفة من المقام وفضل ما ترمي اليه به جامع ابصارها

أبت الفلسفة ان تكون دلياً نوعياً وترباً بنفسها ان تأخذ لها مقاماً بجانب تلك العلوم لتزاحمها وتنازعها ضيق انطاقها وحيز ملكها وانما هي تجبي بعدها على الرحب والسعة وتحمل في مقامها فوق تلك العلوم النوعية وتستولي بسوددها على موضوع كل واحد منها باحثه عما بين تلك المواضع من العلاقات ثم علائق العلاقات وهلم جرا حتى تؤدي الى معلومات هي من البساطة بحيث لا يمكن تحليلها ومن الشمول بحيث يتجاوز انطاقها كل حدٍ ممكن . والفلسفة بهنا المذکور لها نصيب من الوجود ولن نقره ما دام بين الناس من يتصف بالذكاء وتوقد ذهنه تنشط به همته الى بذل غاية ما تسمعه دافعة عقله من الجدة والجد

بل الفلسفة مع ما ذكرنا من سعة نطاقها هي موجودة وقد مر على وجودها ما ينيف على الفين سنة . ومن غريب الأمور ان الذين يتكبرون عليها حق الوجود او لا يتكبرون عنها الا بتعذر ممكن عن انقهم يلجأون اليها ويسلون ببيادي كلية شاملة عليها مسحة الفلسفة بل هي داخلة فيها وموسومة برسمها . من هؤلاء من يقولون بالظهور بين^(١) نسبية

(١) وهم الذين يسمون عد الانترج Positivistes وقد علقنا المقدمة

كتاب فلسفة فلا يسطر إليه إلا يدان لذ ولا يغيره الا الجانب الاعراض
على ان سوق الفلسفة كسد وماعها فسد - ولها كان لا بد لنا من ابطال
تلك المزاعم وبيان شرف الفلسفة وضرورتها قبل ان نعرض مقامها للخط
ونصيحها للطرح حتى اذا استيقن القارئ كل فوائدها والحاجة اليها
اقل الى مطالعتها برغبة المحتاج لعلها الفلسفة الصحيحة تكفل السلام
والسعادة الحقيقية في الالمة وترفع شان الافراد والانسانية باعداد
العقل الى سداد الحكم والارادة الى احسان العمل وتهي النفس الى
قبولها للحق فيعتنه على هدى ويستوثق بعرا عن دلالة ورشاد على
ان الفلسفة امة الاهوت ورائد بشرى الانجيل قال سوارس لا يكون
الملاحوتي لاهوتياً إلا اذا كان قد عمق النظر في علم الفلسفة وكفى بان
الفلسفة توفر لنا اسباب الدفاع عن الدين الحق وتضمن لنا صيانة حرمة
وبهائه كما قال البابا لاون - فاليك اذن ايها القارئ - التيب المجلد الاول من
فلسفة الكريستال مرسيه ازنه اليك بقال عربي وصارقه جليلة لعلك
ترحب به وتثاقب بدراسه - قسمه المؤلف الى قسمين صدرهما مقدمة
تمهيدية في المنطق - فالقسم الاول خصه بالبحث عن علة المنطق المادية
وخص الثاني بالبحث عن علته الصورية وختمه بالكلام على علته الغائية
وطبق مجمل مرافقه على اربعة ابواب باعتبار الملل الاربع فالباب الاول
في علة النظام المنطقي القاعلة والباب الثاني في علته المادية وفي
التصورات والحدود والباب الثالث الذي هو القسم الثاني يدور على علة
ذلك النظام الصورية اعني انه يبحث في النسب بين طرفي التصديق

وفي التصديق وفي الانشغال الذهني ثم في التنسيق العلمي والباب الرابع
في علة النظام الغائية اي معرفة الحق ثم ذيله يبحث موجز في علم التحقيق
وانني توخيت نقل المختصر الاتني تطرقت كثيراً الى الاخذ عن
المطول حينما وجدت قصاً في التوسيع قيمة للقائدة وعلفت على هامشه
بعض شروح وايضا حاثت اشرت اليها بحرفي (م) وذلك زيادة للافادة
لكيلا ابقي في نفس المطالع رغبة في الاستزادة

وانني قد اصططحت على بعض الفاظ نقلتها عن اصل وضعها للدلالة
على معانٍ عليية حديثة او مذاهب جديدة لم أجد لها دلالة في لغتنا العربية
لمسوغ ملاسة بين المعنى الوضي والاصطلاحي كما هو شأن المؤلفين
والمترجمين في ذكر اللغات - وليس قوات مثل هذه الدلالة الجديدة نقصاً
مضراً في لغتنا وانما هو شامل لكل اللسان المشتملة بين الناس لان
واضي اللغات تقصرهم الملدرك عن استغراق كل المعاني الموجودة
والمحكمه ويمتنع عليهم ضبطها في دلالات المنطق على ان العقل وان كان
محدوداً بالقول فلا يحبس قوته محد بديل توسع نطاق ذهن بالتمارس ودوام
تقدم العلوم تقدماً يزيد مع الايام والأعصر حتى دعش العقل نفسه
من نمو ترقيه وهو لا يزال يرغب فيه ويرتاضه يوماً فيوماً يدافع نزعت
القطرية - ولعل هذا القص في الوضع كان هو السبب في تسويغ التجوز
والاستمارة في الكلام ثم في الاصطلاحات التي يسمونها الاصطلاحات
الخاصة الزائغ استعمالها في كل اللسان يد ان هذا ايضا لم يكن كافياً لسد
الثلمة وقضاء اللبابة فكلم من المعاني تبقى شاردة عن مصائد الانفاط

لهم من الظهور اذ لا يسلمون الا بالحوادث الظاهرة . ثم القديون^(١)
 وهم الذين يقولون بانهم يجهلون كل ما وراء الواقع المدرك بلا واسطة
 فهو لا لهم مبادئ الكلية الشاملة التي يطبقونها على الاشياء ومن تلك
 المبادئ مثلاً مبدأ الترقى القائل بان العالم دائم الصيرورة والتحول الى
 غير هذا من الآراء التي مبناه على مبدأ كلي شامل .

(٢) ومن المحقق ان علوم الملاحظة مع ما تتوصل اليهم
 الاكتشافات وما يدلها عليه الامتحان من حل المشاكل التي تعرض لها
 لا تشفي غليل العقل شفاء تاماً وانما تخمد لهب شوقه الى حين ما . وان
 النفس اذا اوقفت على نتائج تلك العلوم الخاصة فانما هي تبقى طالبة
 للاستزادة رغبة في الاكتشاف على ما بين تلك النتائج من الربط والسبب
 لا تجد لها راحة حتى تتمكن من توحيد تلك النتائج والعلوم ومن معرفة
 موافقتها لاحوال الحياة الانسانية

فلا تنكر ان مهمة الفلسفة في هذا العصر هي اصعب منها في العصر
 الخالية لان المواد لتراكم بكثرة والاختراعات نتاج متوالي بسرعة
 عجيبة حتى صار من الممتنع على عقل انسان واحد الاحاطة بها

على تنفيذ هذا المذهب وأبد بطله باسم كاف وترى في كلام الموقف اختصاراً
 ذكرناه وفي الاعادة فتادة ولا سيما وان هذا البحث عبط كلام الفلاسفة المصريين
 (١) ويسمون عند الافرنج Agnostiques لفئة يونانية مبناه على
 المعرفة ومسموا كذلك لانهم يقولون ان المطلق او الوجود مطلقاً لا يقع تحت المعرفة
 واصطلاحاً على سميتهم بقديين لانهم يحملون معرفة الانسان قيد المدرك بالحي
 لا لتجاوزة

جميعها

واحد فوات مؤلفه فلسفي مستوف وشامل الانطباق على نتائج
 العلوم المصرية كان هو الحامل لاولئك القوم على هذا التفاهت والشارح
 لما في نفوسهم من عدم الثقة بالفلسفة بل النور منها ولكن ما لا يقوى
 على سد خلة واحد قد تقوم به جماعة ومالا يأتينا به جهد اليوم قد يضمنه
 لنا جهد العدوان الاقرار بقصور الفرد عن القيام بما تنقضاء مهمة الفلسفة
 كان هو الداعي الى انشاء مدرسة القديس توما في كلية لوفين .

وان قبل ما هي تلك المعلومات البسيطة والكلية التي يتوصل بها
 العلم الاعلى الى شرح العلوم النوعية الخاصة اي من ان يأتى للفلسفة
 السيطرة على الذهن وقيادته فانما واجب عليه يستدعي البحث الموجه لجواب
 عن طريق المعرفة العقلية اعني بهما طريقة التجريد والتأليف او شمول
 التصورات وبساطتها كما تراه مبسوطاً في الفصل التالي فتعجب

الفصل الثاني

في مميزات علم العقل وبساطة وشمول التصورات

ثم في تعريف الفلسفة بوجه الاجمال

(٣) اذا وقف الانسان بازاء شيء من اشياء الطبيعة كمدن اصغر مثلاً
 فيستحيل عليه ان يدرك دفعة واحدة كل ما في ذلك الشيء من الحقيقة
 فان الشيء عندما يفعل في الحواس فله فينتيقظ له العقل فينظر سيف
 ذلك الشيء المعروف (اي الذي من شأنه ان يعرف) نظراً متتابعاً ويعتبره

قال ارسطو العلوم النوعية ينظر فيها الى موضوع مشترك بين فئة افراد كثيرة أو قليلة من افراد الاشياء الطبيعية فوضعها اذاً بسيط من قبل البساطة الاضافية فلم يتحدد مثلاً ينحصر في معرفة الشكل البلوري وقوله على الخواص الطبيعية وهلم جرا - وليس علم من العلوم النوعية يتجاوز حدود موضوعه الخاص بل يلزم خطته دون ان يميل الى الانقسام الى ما يماورؤه من العلوم فيستقل بباحثه الخاصة ومزاولتها غير عارض لها على حك انتقاد مبادي أعلى تحقيقاً لها .

وثالثاً لا ينبغي على ذهن القارئ أن هذا النوع من انواع المعرفة ليس عليه مسحة الكمال - هب ان العقل وعى واحداً بعد الآخر من كل هذه العلوم النوعية فلا يطمئن اليها راضياً بها اذ لا يكون لديه الا جداول من المعارف متقطعة الارتباط لا يضمها جامع الوحدة التي هو اليها بالطبع فاذا أدرك حواصل مطالبه الاولى فلا يقف عندها بل يطعم بفطرتي الى ما وراء ذلك سائلاً نفسه ليس من سبيل الى الحصول على خاصة أو خواص مشتركة بسيطة يعم اشتراكها كل مواضع هذه العلوم النوعية أو أكثرها فنضم الى أصل واحد شامل وشائع وهذه نشطة فطرية في العقل الانساني تدفعه الى طلب العلم بمحصر معناه اي الى الفلسفة وان ارسطو قد فضل الفلاسفة اذ قام بواجب حق هذه النزعة القطرية فدلته فطنته وأدبى به جهده الى تقرير موضوع مشترك ثلاثي شائع الاطلاق على الاشياء الطبيعية والموضوع المشترك المذكور هو الحركة أو التغير والم والجوهر .

❖ الفصل الرابع ❖

في تعريف الفلسفة

(٥) الفلسفة هي شرح الاشياء بطريق التأليف ويمكن تعريفها بانها العلم بمجموع الاشياء بعلمها الاصح والأبسط . ولما كان العلم بعلم الاشياء الأكثر بساطة والاشمل عموماً يستلزم من جانب العقل دقة التقصي والتبصر كان التعريف المتقدم يراذفه هذا وهو : الفلسفة هي العلم بمجموع الاشياء بعلمها العالي قاله ارسطو . وقال القديس توما : الحكمة هي العلم بالعلم الاولى والشاملة . هذا واليك شرح التعريف المذكور فنقول :

اولاً قال « الفلسفة علم » واخرج به اولاً الادراكات العقلية البسيطة التي لا تتجاوز سطح الاشياء اولاً ككاد . ولا تنضم الى موضوع واحد انضماماً ترتيبياً وان ادراكات الأمين في الغالب الكثيري من هذا القبيل لانها مقصورة على سرد حوادث بلا شرح برهاني لها .

واخرج به ثانياً المقائد وتاريخ حدوث الوقائع لان العلم بالشيء قائم بادراك العقل له ادراكاً نفسياً لا قبوله اياه على ما هو منقولاً اليها سنداً الى قول قائل

واخرج به ثالثاً الادراكات غير اليقينية والحسبآت والتعميمات لان العلم من مقتضياته اليقين ولا يتميز النفس مطمئة انها تلك معرفة شيء يقين الا اذا كانت تدرك السبب الذي من اجله يكون الشيء ما هو - قاله القديس توما - ألا ترى ان العلم وان خاصاً فإنه يضمن الاسباب الشارحة

لجهور اشياء تشترك في موضوع واحد صوري وان العلم يصير واحداً
او يمتاز عن غيره بموضوعه الصوري الذي يبحث عنه فيتوحد اذا كان
جنس المواضيع الكثيرة واحداً باعتباره الصوري وليس العلم يختلف
باختلاف مادة مواضيعه بل باختلاف صورتها . قاله القديس توما .
والموضوع المادي للعلم هو الشيء الذي يبحث هو عنه باعتبار اطلاقه
كالكلام موضوعاً للتحقيق . واما الموضوع الصوري فهو الاعتبار الخاص
او الحقيقة الخصوصية التي ينحصر فيها البحث كحقيقة الاعراب والبناء . وفي
الكلام فانها موضوع النحو الصوري . فاللوضوع المادي كالكلام مثلاً
يشترك فيه الصرف والنحو والمعاني الخ وهو شائع بين جميع الاعراب واما
الموضوع الصوري كاحوال الاعراب والبناء فهو خاص بالنحو وهو
بثابة الفصل يميزه عن غيره من الفنون . اه عليه فلا يتحقق معنى العلم
الا فيما اذا كان يضمن ايراد الاسباب الشارحة للاشياء المبحوث عنها
فيه . والحاصل ان كل علم انما يقوم انتهاء بالبحث عن موضوعه بحثاً تأليفاً
وثانياً فيكون الفرق بين علم الفلسفة والعلوم النوعية ان هذه
مختصة في صنف من اصناف معلومة لا يتجاوزها بحثها وتلك هي العلم
بعامة المسائل وينطوي تحتها كل تلك العلوم النوعية .

وثالثاً قلنا ان الفلسفة هي العلم بالاشياء (اي المواضيع المعقولات)
بأسبابها الاكثر بساطة وشمولاً لان الفلسفة لا بد لها ان تناول مجموع
الاشياء فانهم يحكم الضرورة ان يكون موضوعها الصوري شاملاً في كل
تلك الاشياء ومشتركاً بينها . اعني وجب ان يكون ذلك الموضوع في

الغاية الممكنة من البساطة مستغنياً بقوة التجريد من ادخل دخائل
الحقيقة . والحال ان عقل الانسان يقوى بجهده على الترقى الى ثلاث
مراتب من التجريد بتصيد في كل مرتبة منها موضوعاً للعلم الشامل
باعتبار احوال ذلك الموضوع الثلاث اعني الحركة التي هي موضوع علم
الطبيعات لان العالم الطبيعي موضوعه الموجود المتغير والكم الذي هو
موضوع علم الحساب والموجود بالاطلاق هو موضوع علم الالهييات او علم
ما فوق الطبيعة وسوف نستوفي الكلام على ذلك في باب .

فيخرج مما تقدم ان الفرق بين العلم بمعناه الحضري وبين الفلسفة
انما هو فرق عموم بل فرق تفاوت في الكمال لأن الفلسفة ان هي الا العلم
البالغ اوج كماله او هي تفصي اسباب الاشياء الاخيرة .

ورابعاً ان الفلسفة وان تعالت في الكمال فليست اقصى ما يري اليه
المسيحي لان الحكمة المسيحية متوقفة على ان يحكم على كل الاشياء بمتقضى
ما لتلك الاشياء من النسبة اليه عز وجل . قال القديس توما ان
الذي يعرف العلة الأولى القائمة التي هي الله معرفة مطلقة فيقال فيه انه
حكيم بوجه الاطلاق من حيث انه يحكم على الاشياء ويرتبها بمتقضى
القواعد الالهية . اه . والحكمة بمعناها هذا هي موهبة فائقة الطبيعة لا
تكتسب بجهد الانسان وانما هي هابطة عليه من العلا . اه

لا ننكر اننا نتوصل بجهد العقل الى معرفة الله ولكننا نعرفه حيث
يبروآته ولنا نعرف ميروآته به ولنا قال القديس توما اذا عرف الانسان
الله يبروآته تفهمه تلك لمي أولى ان تكون من قبيل العلم الذي يتعلق

هو موجود او على ما يصير ويحدث والموجود الذي يقع تحت الاختبار والتجربة هو الجوهر الجسدي والحدوث او الصيرورة هو تغير ظاهر او باطن يعود ذلك الجوهر . فالباقي الذي تبين السبب الشارح للجوهر الجسدي هي الاجزاء التي يتركب منها ذلك الجوهر وهي مبادئ الباطنة هي مقوماته واسبابه الشارحة له وهما اثنتان كما سوف ترى في مقامه اعني بهما الهويلى الأولى والصورة الجوهرية كذا اتفق على تسميتهما المدرسيون تبعاً لارسطو .

واما سبب الحدوث الذي يمتثل الى الظهور فيسمى علّة الحدوث او الصيرورة الفاعلة وهي خارجة عن محل الحدث . ثم ان الموجودات الاعيان وحدوثاتها المنتسفة النظام والحكمة الترتيب تستضي زيادة على مبادئ التقوية لها وعلى العلّة الفاعلة علّة أخرى باطنة هي سبب وجبها على وتيرة معينة وهي علتها الفاعلة . ثم انشاق هذه الملل وتضادها هو منشأ النظام في الشيء . واتساقها في موجودات العالم يولد النظام العام ولما كانت الفلسفة بمقتضى تعريفها هي العلم الاعم كان ان يبحثها

يدور على المبادئ التي هي غاية في البساطة والتي تتأدى بها الى فهم باقي مواضع الصور . قال ارسطو ان المبادئ انما هي ما تعرف به سائر الاشياء . واما هي اي المبادئ . فلا نعرفها بغيرها . وعليه فكانت الفلسفة قائمة بالبحث عن المبادئ القوية للشيء . وعن علته الفاعلة والغائية لان كل هذا مما يتبنا به للعقل اتقان معرفة جميع الاشياء .

ولما كان النظام انما هو التحام الاسباب بنسق وتزويجها بترتيب

جاز ان تعرف الفلسفة بانها هي التقصي في معرفة النظام العام . هذا ونحن بنا بعد هذه الملحة المهمة في الفلسفة ان تأتي بالتفصيل وانما نتكلم في اول الامر على علم الفلسفة بـ مما يتنازع عن سائر اشكال العلوم العقلية فنقول

❦ الفصل الثالث ❦

في مراحل المعرفة الانسانية

(٤) اولاً اول ما يتوصل اليه عقل الطفل من المعرفة هي ادراكات بدئية وهذه انما تأتيه من سبيل تأثيرات الاشياء الطبيعية المحسوسة ايسر غير ولما كانت هذه التأثيرات تتعاقب وتتغير بتغير الظروف كان ما تولده من التصورات متعاقباً بحسبها ومتخافياً غير متماثلك بعضه ببعض ولا جارياً على نظام معلوم والحال ان العلم هو مجموع مؤلف من معلومات مرجعها بجمليتها الى موضوع واحد بعينه فليس العلم اذاً ثرة قوة العقل البديهية .

وثانياً فالعلم اذاً يقتضي استيعاب تروى العقل في موضوع معلوم فان الارادة التي تلي تدبير استعمال باقي قوى النفس اذا صرفت انتباه العقل ووكده الى دراسة موضوع بعينه فانها توقف عنده انتباهه حتى يتفحصه من كل وجوهه معتبراً الواحد منها بعد الآخر الى ان يأتي تباعاً على تحليله الاخير ويتبين مضمونه مميزاً اياه عن غيره ثم يضم تلك المعلومات ويطوعها تحت شيء واحد كلي فيحصل ثم ما يعرف بالعلم النوعي والخاص

من اوجه مختلفة . فاعتباره اياه من وجه واحد من وجوهه هو ما يسمى
عند الفلاسفة تجريداً او تحليلاً والقوة التي يتميز بها الانسان عن سائر
البهائم وهي مشتركة بين الناس وخاصة بهم ولازمة لكل طريقة من طرق
معارفهم انا هي قوة التجريد

ينظر العقل في هذا المدين مثلاً الى خواصه كالصلابة واللون
والشكل والمقدار الخ وكل منها على حدة هو الموضوع المعقول الجزئي او
معلومة من معلوماته او خاصته من خواصه . ويجمع تلك الصفات في
موضوع معقول هو كل واحد اني انه الموضوع المعقول الكلبي ومن
شأنه ان يرسم لنا الشيء رسماً كاملاً وبصوره باصدق صورة . وعليه
فكانت معرفة العقل تجريدية ثم تأليفية اي تجميعية ثم تركيبة . ويجمع
هذه الصفات القوامة للموضوع المتصور يدعى بالتضمن . واما كون
التصور لمحصل صادقاً على كثير او قليل من افراد جزئية فهو الامتداد
ويبينها نسبة من حيث انه كلما ازداد التضمن نقص الامتداد والعكس
وبعبارة اخرى كلما كان التصور بسيطاً كان اكثر شمولاً ويزداد تناقص
تضمنه تكون زيادة شموله . مثلاً هذا الذي على ايامي قطعة معدن
صلبة مدورة زرقاء فهذا لا يطلق الا على ما هو على اصبي فكلمنا سقطنا
صفة من صفاته ثم اخلاقه فلو قلت قطعة معدن صلبة مدورة زرقاء
يطلق على كل قطعة من هذا المعدن سيفي كل مكان وزمان ولو قلت قطعة
معدن صلبة يطلق قولي على كل معدن . وعليه فالتصور كلما زاد بساطة
زاد عموماً والتصورات التي تكون في غاية القلة من التضمن تكون سيفي

غاية الكثرة من العموم . فيحصل ان البساطة في التصور وشموله معنيان
متلازمان لا يفارق احدهما الآخر . ومما يسهل لك فهمه انك اذا شئت
ان تبين شيئاً مركباً قسمته الى اجزائه البسيطة فيها لك فهم المركب
من الاجزاء بالبسيط ومن معلومات الاشياء الاعم والابسط تنزل الى
تداول معلومات الاشياء الاكثر خصوصاً والاكثر تركباً . غير ان
التحليل لا يمكن ايصاله الى ما لا نهاية له فلا بد من ان يقف عند عنصر
لا يتحلل وهذا لا يمكن شرحه بما هو اسبق منه وانما هو شارج لكل ما
هو سواء وتحت . وان مواضع التصور البسيطة التي يتوصل بها الى فهم
غيرها انما هي مبادي الاشياء ويصونها ايضاً اسباب الاشياء . وذلك لانها
تضري اي تبين السبب الشارح لذلك الموضوع المركب المستبهم الذي يقف
العقل بازائه عندما يبحث عن الطبيعة او يشأ ان يسرغور ضميره .
والخلاصة ان مبادي الاشياء واسبابها الاساسية هي آخر ما يتوصل اليه
عقل الانسان من حل المشاكل التي تعرض له ضرورة اذا وقف يتأمل
العالم ونفسه وهما اي المبدأ والسبب انما يتعان في جواب لم سؤالاً اخيراً
يتساءله العقل مستعلاً عن السبب والجواب عليه هو حل للمشكلة الاخيرة كما
رأيت . فيكون المبدأ هو موضوع التصور الأوّلي الذي به ندرك
غيره من المواضع ويعرف ايضاً بالسبب لانه يتوصل به الى شرح المواضع
المطلوبة معرفتها . فان السؤال بلم هو سؤال عن السبب والجواب عنه
بقولك لان هو جواب عن السبب واللام في كلا التفظلين للسببية او
للتحليل ثم ان السؤال بلم اما انه يراد على عين او على حدوث اي على ما

به تعلقاً صورياً من ان تكون من قبيل الحكمة التي تلتقي بها بوجه مادي
والعكس بالعكس اعني ان الحكم على الاشياء البروة بمتضى الاشياء الالهية
فهذا أطلق بالحكمة منه بالعلم . اه .

الفصل الخامس

في مبادي الاشياء وعلاها واسبابها

اذا سألت سائل ما هي المبادي والعلا والاسباب التي تتعراها
الفلسفة لستنى لها بها شرح عموم الاشياء فقول ان كلاً من العلم والفلسفة
يرد الجواب على هذين السؤالين وهما كيف هذا ولم هذا . وهما سوآلان
لا ينفك العقل من التساؤل بهما ولا يقطع دورتهما من خلدن . اما
العلوم فتقف عند حل المشاكل القريبة الدائية واما الفلسفة فتتخطى الى
حل ما قصا منها وبعد اعني انها تدأب الى حل أخيرها وتتمد هذا
الحل الأخير من المبادي والعلا والاسباب .

فالمبدء في الوضع مصدر ميمي او اسم مكان من يدها قومه سيفي
القول ويوصف به فيكون بمعنى التقدم على غيره فبدأ الحركة مثلاً هو
الحل الذي يتبدى فيه او للتقدم فيها كطرف الطريق فانه مبدأ الشيء
واما في اصطلاح المناطقة فهو بمعنى اسم الفاعل او المبادئ ويراد به التقدم
المؤثر في تأميه اثرأ حقيقياً ويقابله البدوء وهو ما يتوقف على المبدء
توقفاً حقيقياً وفاقاً فالمبدء الوجودي او مبدء الشيء يعني مرادفاً لعلة
الشيء والعلة هي ما يتوقف عليه حقيقة شيء او وجوده . والمبدء والعلة

يسميان سبباً اذا اعتبر فيهما معنى نسبتهما الى العقل المدرك لهما والطالب
ادراكهما . فالسبب هو ما يقع جواباً على سؤال لم عند الاستفهام عن
حقيقة الشيء .

بيد انه وان كانت العلة باعتبار نسبتها الى العقل تسمى سبباً فهذا لا
يوجب صحة التماكس بينهما اذ ليس كل سبب علة فان بين العلة ومعلولها
تميزاً حقيقياً وليس الامر كذلك بين السبب وسببه اذ قد لا يكون بينهما الا
تميز ذهني واعتباري . كعلم المساحة وباقي العلوم الرياضية مثلاً فان
موضوعها اسباب الخواص المعبر عنها بالاشكال والاعداد والنسب . فلو
برهنت مثلاً على تساوي زوايا الشكل المثلث لثابتهن قائمتين مستمدات
برهانك من تعريف المثلث والزاوية القائمة فليس برهانك من قبيل البرهان
بالعلة لان مثلث الزوايا ليس في الحقيقة علة للخاصة المنسوبة اليه وانما هو
برهان بالسبب . وكذا لو برهن الفيلسوف عن خلود النفس من باطلها
فليس برهانها من قبيل البرهان بالعلة لانه لم ينتقل من المعلول الى العلة وانما
صار انتقاله من خاصة في النفس الى السبب الشارح لها . وبخلافه اذا
شرح اصل العالم بنعل الله الخالق ففعلة فعل انتقال الى الآخر العلي او العلة
وبرهانها برهان بالعلة . وهذا اذا علمت ان العلة هي ما يكون به موجود ما
هو أو يصير ما صار له فقد علمت ان العلة تؤثر مباشرة في وجود الشيء وفي
خواصه فلم نبحث عن اقسامها .

❖ الفصل السادس ❖

في تقسيم المل

(٧) ان المل أربع : علة صورية وعلة مادية . وعلة فاعلة . وعلة غائية . ويختلف السواك عنها باختلافها . وايضاحاً لكل ذلك فنضرب لك مثلاً تمثالاً من رخام يمثل موسى نحتاً ميكنج فنقول شرحاً للعلة الصورية والصورة

اولاً النوع : اذا وقتت عند التمثال لا بد ان تسأل ماهذا والجواب هو تمثال . فنقول بل هذا تمثال وما الذي جعله كذا . والجواب هنا شقيف من رخام غشيم سقط اي لا صورة له اعطي هيئة مخصوصة فنصار بقوة هذه الهيئة تمثالاً فالهيئة التي جعلته تمثالاً هي الصورة فيه . فالصورة او العلة الصورية هي ما يكون به الشيء ما هو متعباً في كونه ومتمازاً عما سواه . ولكن الصورة او العلة الصورية على ضربين صورة نوعية او جوهرية وصورة عارضة او بالعرض مثلاً في تمثال موسى هذا هيئة خاصة تجعله لموسى لا لهرن ولا لغيره وهذه الهيئة او الصورة لا تقوم بنفسها بل لا بد من استاداعها الى موضوع مفترض الوجود ولهذا سميت بالصورة العارضة لان العرض بمقتضى تعريفه هو ما يحتاج لوجوده الى موضوع يمثل فيه هو الجوهر ويسمى هذا معروضه او موضوعه . فالرخام هو الجوهر او المروض ثم ان هذا الرخام من قبل ان يعمل فيه منقش النحت وتجايل فيه يد الصناعة هو سقط غشيم لا هيئة له . واذا قابله

بالخشب او بالحديد او بالذهب فليس منها وانما له طبيعته الخاصة به صبرت على فعل النحت ولم يتزعها منه منقش ميكنج وهي الرخامية اي ما به هذا الجوهر هو من نوع الرخام وله خواص الرخام . فالصورة التي بها هذا الجوهر رخام لا حديد ولا ذهب هي صورته النوعية او الجوهرية وهذا هو المعنى الحقيقي والاصلي الذي تريده بقولك صورة . ثم ان العلة الصورية او الصورة جوهرية كانت او عرضية هي المبدأ الصيغي اي ما يكون به الشيء ما هو جوهر أو عرضاً . ثم المل التسمي يقبل التعيين بالصورة يسمى مادة او هيولى او العلة المادية . ويكون ذلك المل بالقياس الى ما ليس فيه هيولى واما بالقياس الى ما فيه فهو موضوع .

وثانياً اما ما العلة المادية او المادة الاولى او الهيولى فاليك بيان ان هيئة التمثال لا تقوم وحدها بل احتاجت في وجودها الى قطعة الرخام المفترضة الوجود غفلت فيها حلولها في موضوع . فالتدي صنع منه التمثال يسمى مادة بالمقابلة الى الصورة الثبوتية ويسمى علة مادية بالقياس الى العلة الصورية وتسمى العلة المادية محلاً ايضاً لحلول الصورة فيها . او موضوعاً ويطلق عليه العرب لفظة المروض لعروض الصورة عليه والمادة على ما قال ارسطو هي ما يصنع منه شيء وتعمل فيه الصورة . واما كون قطعة الرخام التي هي المادة او المل هي علة حقيقية يتحقق فيها معنى العلية فلان هيئة تمثال موسى اخذت من قطعة الرخام وهي باقية فيها اي في قطعة الرخام ومتعلقة بها فاداً بين قطعة الرخام والصورة التمثالية العارضة المأخوذة منها نسبة توقف وتعلق بمعنى ان الصورة التمثالية قد توقف

وجودها بوجود ما على قطعة الرخام . فالمادة الرخامية المحسوسة هي سيف
الحقيقة علة تمثال موسى

المادة الأولى أو الميولى . ان الجواهر الجسمية كالاجسام
الكيميائية البسيطة والاجسام المركبة الحاصلة من تأليف البسيطة فانها
تستفيد نوعيتها وخواصها الطبيعية المميزة لها من صورتها الجوهرية وذلك
بمزل عن الصور العارضة التي ترد عليها فيما بعد . فاعمل الاول لتلك
الصور وهو الذي يبقى ثابتاً ومستقراً على ما تطرأ عليه الافعال الكيميائية
اي التحليلية من توليد صور وازالة غيرها وتماق بعضها لبعض بدون
انقطاع فهذا الحل الذي لا يدركه الحس ولا يتوصل الى معرفة وجوده
الا بفعل العقل هو العلة المادية الأولى أو الميولى أو الموضوع الاول للصور
الجوهرية المتعددة في العالم الجسسي وهي اي الميولى المطلقة ليس لها في
ذاتها صورة تخصها الا معنى القوة اي قوة قبول الصورة .

فقد بينا لك الى الآن نوعين من انواع الملل وهما العلة الصورية والعلة
المادية ثم الصورة العارضة ومحلها الجسم المحسوس والصورة الجوهرية
ومحلها المادة الأولى أو الميولى .

ثم ان الصورة الجوهرية والمادة الاولى او كثيراً ما يسميها الفيلسوف
مرفقتها فينبغي ان علاقة توقف ذاتي وباطني حتى لا يمكن وجود الواحدة
منهما منفردة عن اختها واجتماعهما يقوم الجوهر الجسسي . ويحاط
بكتبيهما معاً على سؤال ما هو الشيء الجسسي؟ ما طبيعة هذا الجسم
النوعية؟

وهنا مسألة يتطرق اليها العقل وهي اكل جوهر جسم؟ وهو لتلك مركب
من هيولى وصورة جوهرية . ثم هل من صورة تقوم بنفسها او يمكنها ان
تقوم بنفسها بلا استناد الى مادة . وعلى تقدير الايجاب فما هي طبيعة
تلك الصور وما هي ماهيتها . ستعلم قريباً ان هذا مطلب من مطالب علم
الاهيات

وثالثاً ما العلة الفاعلة . لو قلت مثلاً من اين هذا التمثال الموسوي
من صنعه فالجواب ميكنجي النحات فيكتلج النحات هو العلة الفاعلة والعلة
الفاعلة تقع في جواب من صنع هذا . ويعرفونها بقولهم هي ما يجعل
بفعله شيئاً ما هو او ما اوجد بفعله شيئاً . ثم يتطرق العقل الى سؤال
آخر وهو وموجد التمثال من اعطاه الوجود ومن اوجد الرخام هذا
وهو جراً تسلسلاً متصاعداً الى العلة الفاعلة الاخيرة العليا الفاعلة في
كل شيء الوجود

ورابعاً ما العلة الفاعلة ويسأل عنها بلاذا ؟ لاجل اي شيء نحت ميكنجي
تمثال موسى اربع مال او تخليد ذكر فهذا غرض النحات فهذه غايته او
الغاية الثانية وعرفوها بقولهم هي ما من اجله يفعل شيء . ثم يسأل العقل
ولم ميكنجي ولم جميع الناس يتهافون الى طلب المال الى تخليد الذكر
والجواب لانهم يتخافون ان في القنية والصب الحسن شيئاً من السعادة ثم
ما هذا الميل الفطري في الانسان الدافع له الى السعادة وبم تقوم السعادة
قياماتها يوماً ما الغاية القصوى للانسان ولكل موجود توصلاً الى اقصى الملل
الى هنا في بيان الملل بوجوده موجز وقد رايت من ثم اننا لما شئنا

الانتقال من معلوم الى مجهول جعلنا فاعلة الكلام مثلاً جزئياً فرداً هو مثال موسى وقلنا ان ميكسج التحات الشهير (علة فاعلة) طبع ينتقشه (علة آية) على شقيق من رخام (علة مادية) هيئة موسى (علة صورية عارضة) انتجاعاً لقطعة من ذهب (علة غائية) ثم فسحنا مجال الكلام حتى تأدينا الى مطالب ادق واعم باحثين عن العائين الصورية والمادية في الجواهر الجسمية و يبرجه اعم عن طبيعة الموجودات ثم عن العلاقة الاولى حتى انتهينا الى العلة الغائية العليا التي هي الغاية القصوى لكل ما يفعل ولكل ما يوجد

وانما الفلسفة تتوفر على البحث عن هذه الملل . ثم اعلم ان لهذه الملل جاماً شاملاً تشترك فيه وهو ان الموجود الذي هي علة يتوقف عليها حقيقة بمعنى انه بها يكون ما هو . ولهذا صح ان تعرف العلة مطلقاً بانها هي ما يؤثر في شيء فاعلاً في طبيعته او في كونه وصيرورته او ما يتوقف عليه شيء . وكذلك رجعنا بالكلام عودنا على بدنا حيث قلنا ان لفظ لم يتطوي تحته معان وان لفظه السبب تدل على مفاهيم كثيرة

فقد وضع لك الآن ما معنى القضية التي ذكرناها بايديه بدء وهي ان الفلسفة علم يقتضي به صاحبه سيف علل الاشياء واسبابها الاخيرة .

ولوان في وسع العقل ان يتبع جملة موجودات العالم وافرادها منتبهاً في التقصي فيها الى الوقوف على مثل هذه المبادي . متبناً بها مملولاتها

وتأجبها لصدق عليه لفظ الفيلسوف بمعنى المطابقة الكاملة . ولكن هيات ان يدرك في احوال الحياة الدنيا هذا الاوج من كمال العلم فانه وان تدنى اليه يبالغ الجهد فانه يقصر ذرعاً عن منتهاه ابداً دائماً

❦ الفصل السابع ❦

في تعريف آخر للطفة

(٨) لما كان النظام انما هو مجموع النسب العلية التي تربط موجودات العالم بعضها ببعض كان ان الفلسفة يصح تعريفها ايضاً بأنها عبارة عن العلم بالنظام العام مبثولاً فيه جهد التقصي . ولما كان الانسان جزءاً من العالم الذي يجري عليه بحث الفلسفة كان ان العلاقات التي بين الانسان والعالم الطبيعي وبين ذلك الذي هو العلة الاولى الغائية والغاية القصوى للعالم الموجود هي ايضاً داخلية في دائرة بحث الفلسفة ومن متعلقاتها . ثم ان الانسان منتصف بالحري والاختيار وفاعل مسئول بقدر ما عن تلك النسب والعلائق لانه له الخيار ان يصطفي من الغاي المختلفة الممكنة لحياته ما شاء . يد أنه له غاية يتعين عليه ادراكها وهي غايته الادبية فتري من ثم ان معرفة العالم الفلسفية تؤدنا ايضاً الى معرفة الواجبات التي تترتب على الانسان من قبل ما بينه وبين الاشياء وعلى الاولى وغايتها القصوى من علائق النسب . ثم ان الانسان يمكنه ان يتأمل في العلم الذي اكتسبه فيكون موضوع علمه حينئذ هو علمه . ولا خفى ان العلم يتأز عن علم العلم لان الاول موضوعه الحقيقة وهذا موضوعه العلم . ومن ثم صح ان

نعرف الفلسفة تعريفاً مستوفياً تماماً بأن نقول : هي التقصي في النظام العام وفي ما يستلزمه هذا من الواجبات على الإنسان وفي العلم الذي يكتسبه الإنسان عن حقائق الأشياء .

❖ الفصل الثامن ❖

في تقسيم الفلسفة العام الى فلسفة نظرية وعملية

(٩) يختلف علم الفلسفة باختلاف موضوع مباحثها ويقسم بحسبها . وموضوعها على نوعين وعليه فنكون الفلسفة على قسمين ودليله ان النظام على نوعين نظام موجود واقعي في الطبيعة ثم نظام نوجده نحن واعني بهما الأشياء وافعالنا . فالنظام الوجودي الطبيعي لا يتوقف وجوده علينا بل يعيننا دراسته لايجاداه ثم النظام الصنعي وهو الذي نصنعه بافعال العقل او الإرادة . ثم ان هذه افعال العقل والإرادة تكون دستوراً يجري بموجبها استعمالنا الأشياء الخارجية كما هي الحال في الصنائع . وعليه كانت الفلسفة فلسفة نظرية وتحصر في فلسفة الطبيعة وفلسفة عملية وهذه مدارها على ما فيه صنع وعمل وسوف نورد يانه . قال القديس توما في شرحه اريستو : شان الحكيم الترتيب وذلك لان الحكمة انما هي كمال العقل الذي من خصائصه معرفة الترتيب . والحال ان نسبة الترتيب الى العقل على اربعة وجوه اولها نظام لا يوجد العقل بل يتأمله كما هو نظام الأشياء الطبيعية وثانيها نظام اذا تأمله العقل فيوجده في فعل نفسه كأن يرتب مثلاً تصوراتيه بعضها مع بعض وحدود تصوراتيه التي هي القناط

دالة . وثالثها النظام الذي اذا تأمله العقل فيجعلها في افعال ارادته وواجبها النظام الذي اذا تأمله العقل فيوجده في الأشياء الخارجية التي هو علمها كما هو البناء بالنظر الى الميت . ولما كان تأمل العقل بكل بالملكة كان ان العلم يختلف باختلاف النظام الذي يتعمى العقل تأمله . اه

❖ الفصل التاسع ❖

في تقسيم الفلسفة العملية

(١٠) ان الفلسفة العملية تشمل ثلاثة فروع : المنطق الذي ينصبُّ بحثه على افعال العقل والفلسفة الادبية او علم الآداب وتبحث عن افعال الإرادة ثم علم الحاسن او علم الصنائع . والفصل الآتي بين لك هذا .

❖ الفصل العاشر ❖

في تقسيم الفلسفة النظرية عند المدرسين والمحدثين

(١١) قال لأمانيض ناهض العلوم الخصوصية ثارت في القرايح الوقادة نشطة الى استقراء تلك الموجودات وبمجموعاتها جملة وافراداً حتى تأدّت الى استيطان موضوع معقول شامل هو السبب الجامع على طريق التأليف لتلك النتائج الحاصلة من التحاليل السابق . وكان هذا موضوع الفلسفة وقد مرّ بك ان الموضوع الكلي المشترك بين كل الأشياء هو ثلاثي حركة وكل وجود . فقسّموا الفلسفة بحسبه على ثلاثة اقسام . فجاء تقسيمهم

مطابقاً لما يفعله العقل من فعل التجريد فان فعل التجريد هنا يتفاوت على ثلاث مراتب بحسب المراحل الثلاث التي يقطعا العقل جاداً في طلب معرفة النظام العام معرفة تأليفة

كل ما يحدث ويجري في الطبيعة يبرر عنه بلفظ شامل هو لفظ التغير والحركة واريده بالطبيعة هنا جهور الاشياء المتبعة اي التي مرص شأنها ان تستقر . ثم الاجسام التي تتم فيها الحوادث تسمى المتحركات والملة القاعلة في الحركة هي الحركة والتغير نفسه هو الحركة

فالبحث عن الحركة يمناها المتقدم وشرحها شرحاً مستوفى هو موضوع القسم الاول من اقسام الفلسفة ويعرف بعلم الطبيعيات . ثم ان ما هو في شيء معتبراً مع قطع النظر عن حركته اعني ما هو مستمر وثابت في الطبيعة فذلك انما يبدو للعقل ك موضوع معروض للكلم اعني موضوعاً ساكناً بلا حركة الا انه غير منفصل عن المادة . فان العقل اذا جرد موضوعاً من مواضع الطبيعة عماله من الحواس المحسوسة التي تتوقف عليها تقارباته الميكانيكية والطبيعية وتحولاته الكيماوية فالتا يبق لديه موضوع مركب من اجزاء منسبك بعضها مع بعض انسبا كأوضاعاً هو بحسب الابعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ويعرف الجسم حينئذ عند العرب بالجسم التليفي . فينهض حينئذ علم شامل كلي ناشطاً للبحث في هذا الموضوع وهو العلم الرياضي او الرياضيات وهو القسم الثاني من اقسام الفلسفة . ثم لا يمتنع على العقل تجريد ذلك الموضوع تجريداً آخر اذ يقطع فيه نظره عن المقادير المذكورة ويعتبره موجوداً او شيئاً

ما هو محل وببداً الفعل عاين من الكلم ونموث الكلم . وهذا الموجود منظوراً اليه بهذا الاعتبار اي بمزله عاين الكلم يكون مورداً لبحث علم هو اعني من علم الرياضيات وهو علم الالهييات او الفلسفة الاولى

ولكن لما توسع نطاق العلوم التجريبية توسع لها مجال عظيم قصروا بحث الطبيعيات على مطالبا التي هي اكثر عموماً حتى كنت ترى اليوم تلك الطالب على فرعين فرع في علم الجاد وفرع في علم الحلي ثم علم اللاهوت الطبيعي الذي كان في التقسيم القديم خاتمة لعلم الطبيعيات على انه بحث عن الملة القاعلة الاولى في الطبيعة وعن غايتها القصوى . فقد جعلوه في التقسيم الحديث فرعاً ثالثاً من فروع الفلسفة . وهو المعروف عند العرب بعلم الكلام . ثم ان الطالب التي تعلق بمصدر المعارف العقلية وقوتها فقد انحطوا بها بعلم النفس ولكنها قد باغت بعد كنت حداً من الالهيية عتلياً حتى اضطر الفلاسفة ان يفصلوها عن علم النفس ويربطوا لها باباً على حديث سموه العلم التصوري التصديقي او علم التحقيق . ثم ما كان يعرف عند الاقدمين بعلم ما بعد الطبيعة او بعلم الالهييات العام هو في تقسيم الحديث ما يعرف عندهم الآن بعلم الوجود . واعلم ان علم الالهييات العام في اعتبار الاقدمين هو علم يبحث عن الوجود بمزله عن المادة . والحال ان علم الطبيعيات ثبت ان في الانسان نفساً سالمة ان تقوم بنفسها مفصولة عن البدن وايضاً ثبت وجوب التسليم بوجود علة عليا منزهة عن المادة ليتها له شرح عالم مادتي . فكان من ثم علم الالهييات على قسمين قسم هو علم الالهييات الخاص ويبحث عن الوجود

الحرية لو جمعه . وعليه فتكون المبادي النظرية للآداب مقراً في علم الحياة . وما نذكره غريب المنطق مما يتعلق بالأخلاق فهو يقوم مقام نتيجة للفلسفة لا مقام جزء منها .

ثم ان الصنائع التي هي نفس علم الحاسن في العمل قسم منها مبعوث عنه في علم الموجود وقسم في علم الحياة . واريد بعلم الحاسن (وهو عندهم الاستاتيكا) علماً يبحث عن الجمال والحسن وشماثره . واما علم تاريخ الفلسفة فيجب ان تكون مرتبة محاذية لعلم الفلسفة .

﴿ الفصل الثاني عشر ﴾

في فضل الفلسفة على العلوم الخاصة

(١٣) ان قوة التجريد تولي الانسان كماله النوعي فيفضل بها البيمة والعلوم الفلسفية تجر التجريد الى اقصى ما يمكن من غاياته فيكون كمالها افضل من كمال باقي المعارف الخاصة . ثم ان علم الرياضيات افضل من علم الطبيعة وان علم الالهييات افضل من كليهما . وان اريسطوقد سرد ادلة على افضلية علم الالهييات نوردها ملخصاً تربية لفائدة اولئك الذين لا يسيرون للفلسفة إلا اجاب النفور بدلاً من ان يحملوها محلها من الاعتبار قال ان العلم الكلي يتحقق فيه وصف العلم أكثر من يتحقق في العلم الخاص وبرهانه ان الذي يعرف الكلي يعرف بقدر ما كل الجزئيات التي يتناولها ثم لأن العلم الكلي هو أحن أن يوصف بالعقلي فاما العقل هو منتهي العلم . ثم لأنه اي العلم الكلي لاعتداده قصداً على المبادي الأولى له من

السداد والتعقيق العلمي نصيب لم يكن لغيره فانه يتجرى معرفة الملل فيثبت بما تكون معرفته أكد وأوثق والإنسان لا يشق بنفسه انه يعرف شيئاً ما لم يعرفه بطلته . واخيراً لان العلم الذي يتغير المبادي ويضمن لنا شرحها وتفسيرها على وجه اكل مما يفعل ما تحته من العلوم فاما هو العلم الذي نذكره به ما من اجله يقتل شيء وما من اجله يفعل شيء لو غاية الشيء القصوى انما هو خير ذلك الشيء بل انما هو بوجه الاطلاق اعظم ما يمكن وجوده من الخير في الطبيعة برمتها . اهـ .

﴿ الفصل الثالث عشر ﴾

في نية الفلسفة الى التعليم المنزلي

(١٤) ان علماء اللاهوت يقولون علم الفلسفة بوصف الطبيعي ويريدون بهذا التيد ان الفلسفة تتخرط في سلك المعارف التي يضطلع العقل لاكتسابها بقواء الطبيعة ويميلونها كذلك في مقابلة المعارف التي تتوق قوى العقل ومقتضيات الطبيعة الخلوقة وحاجياتها والموصوفة بانها فائقة للعقل وهي التي تتعلق بالمخائيل المنزلة . بوجي على العقل ليمتدها . وطلياً مدار كلام علم اللاهوت المسيحي . ولكن بين العلوم البشرية والتعاليم الموحاة نسب تعلق لان معلماً واحدهو عقل العالم اي عقل الفيلسوف المسيحي وسائل ما هي هذه النسب فيجب بينهما خصوص وعموم للفلسفة كيان خاص بها مستقل عن سلطة الاسناد والرواية استقلاً صورياً . فان العلم يقوم بأمرين جوهرين هما المبادي ثم

المعري عن المادة او الميولي تقريباً حقيقياً وقسم هو علم الالهيات العام ومدار بحثه على الموجود معتبراً بمعزل عن المادة اي معري عنها باعتبار الدهن : الا ان كلا العلمين واحد لوحدة موضوعه الصوري كما سوف يتضح لك ذلك في علم الموجود

ثم ان علم الرياضيات لم يعد له اليوم مدخل في العلوم الفلسفية غير ان معلومات الواحد والعدد لا تقتضي دخلة في علم الموجود ومعلومات الكم والمقدار والحلاء لها باب في علم التجاد

قد فهمت اذا ان التقسيم القديم يجعل الفلسفة النظرية كلاً شاملاً ينطوي تحته علم الطبيعة وعلم الرياضيات ثم علم الالهيات . واما بحسب التقسيم الحديث فان الفلسفة النظرية ينطوي تحتها علم الموجود وعلم العالم النظري بالمقابلة لعلم الطبيعة الاختياري ثم علم الانسان النفسي بالمقابلة لعلم التشريح وعلم تركيب الاعضاء ووظائفها في البدن ثم علم الله .

ثم جعلوا اخيراً علم الانتقاد والتحقيق باباً منفرداً وكذا يفعل المثبتون بالتقسيم القديم . واما كيف يجب ان تصف اقسام الفلسفة هذه وعلى اي ترتيب نوردها فاليك الجواب مفصلاً

﴿ الفصل الحادي عشر ﴾

في تنسيق العلوم الفلسفية

(١٢) قد علمت ان العقل انما يبدأ بملاحظة الوقائع الوجودية وثبتهها

ولذلك كان العلوم الاختيارية الرتبة الأولى وعلم الطبيعة العام يحيي نية طاموكانه فقه تلك العلوم . وعلم الطبيعة هذا يتناول في ايامنا هذه علم الجداد وعلم الحياة بانواعها ثم علم الله . ويرتبط بعلم الحياة علم التحقيق وبعض قضايا اساسية لعلم الأخلاق ثم ان علم الرياضيات يأتي عقيب علم الطبيعة . ثم ان علم الالهيات العام او علم الموجود بين لنا بطريق التاليف نتائج الدروس الطبيعية والرياضية . فان العلم طبعياً كان او رياضياً او الميائياً يتألف من مجموع علائق نسبية فينسحب على ترتيب ونظام ذهني . وان معرفة هذا النظام الذهني يسمي العلم الذهني أو المنطقي . فلذا نطرح اذاً يحيي متحماً للفلسفة النظرية التي تشمل كل ماهية الفلسفة . فاما ما تراه في فاتحة كتابنا هذا تحت عنوان تمهيدات شاملة من المعلومات المنطقية فليس هو هي الحقيقة ما يعرف بعلم المنطق او بالأولى هو المنطق من حيث هو صناعة ولما جئنا بها ابتداء وجعلناها بمثابة قواعد يتسهل بها للقارئ فهم الفلسفة . وكذا ما تراه عقيب الباب في المنطق من القضايا المتعلقة بالأخلاق وباتنالموس العام قالت هو الا من قبل تطبيق مبادئ علم الآداب على افعال السيرة الفردية والسيرة الاجتماعية ليس غير . على ان علم الآداب نفسه في القسم العام منه يستمد مبادئه من علم الحياة . ألا ترى ان الفعل الأدبي الذي هو موضوع علم الآداب انما هو فعل يفعله الانسان باختياره نواياً به غاية هي غايته والحال انه ان من متعلقات علم النفس ان يبين ما هي غاية الطبيعة الناطقة وان يبحث عن الفعل الاختياري وعن المكاث اي الفضيلة والذيلة الحارمة عن حسن استعمال

عز وجل - عليه فليس التعليم الموحى هو عند العالم والفيلسوف السبب الموجب للإدعان ولا المصدر القريب للمارف وانما هو له بمثابة دستور سلبي صائغ له وواقايه . فاذا نشط الفيلسوف المسيحي الى البحث في مطالبه الفلسفية فهو حري ان يستسر الطبيعة وضميره ويتقاد لما يرشده اليه عقله ولا حرج عليه واما اذا اتفق له ان كانت نتائجه مخالفة للوحي بحسبها يكنفه السلطان الشرعي الاعتقاد به ^(١) فاذا هو يتعين عليه حينئذ

(١) ان السلطة المطلقة ودية للوحي المقدسة هي في الباب الأولى الكنيسة المطلقة اعني بها الاساقفة بالاتفاق مع الجبر الاعظم او الجبر الاعظم لوحده عند ممارسته سلطان الرئاسة بوجهها المصوم عن الغلط وتعليم الكنيسة المطلقة على نوعين تعليم عادي وستمر وتعليم غير عادي ومتقطع المحدث وهذا متضمن في تحديدات المجمع العلية وتقريرات الجبر الاعظم التي يقرها من على التكاثراء .

ثم ان مستندات الكنيسة المطلقة وهي بمحاولة الكنيسة المطلقة وكفالتها فهي اي تلك المستندات تكون ايضا قاعدة للعقيدة المسيحية وذلك لان المستندات المجمع عليها بين المؤمنين اذا وردت على المواد التي هي ضمن دائرة صلاحيتهم فلا يمكن ان تكون غير صحيحة تعليم الكنيسة الصحيح واما اذا دارت على مواد شاردة عن صلاحية الاعلية فالحكم الشرعي القائل فيها انما هو شأن الآيات والملائكة وثمة اللاهوت وم اسبق بان يشارروا في كل ما يتعلق بالايمان وفي الحقائق التي ترتبط به ارتباطا شديدا ما خلا تقريرات العادة عن سلطة الكنيسة العليا . فان اجماع رأي الآيات واللاهوتيين بلا استثناء على مثل تلك المواد هو بمثابة قاعدة عليية يترتب عليها اذعان العالم والفيلسوف ولو على وجه التوقيت وذلك لان مثل هذا الاجماع هو عبارة عن قول وسط بين قول العالم أو الفيلسوف وتعليم الكنيسة السامي وهو بمثابة حجة .

واما في المواد الدينية التي لا تتعلق بالوحي الا تملأ بيد فيجد بنا ان نذكر بخصوصها ما قاله القديس توما وهو تصريح جليل قال : ان برهان العقل السنود

صيانة لحزمة ايمانه وحماية لثمار العلم ان يماود النظر في مطالبه ويستكد الفكرة في مباحثه ريثما تفعل له المسائل على وجه تكون هي فيه مطابقة للعالم التي بدت له لأول وهلة في حال تصادم وثائقه . فان كلمة الله صادقة يتبع احتمالا الكذب وكل قضية جاءت متناقضة لتعليم محقق وجبه فيستحيل ان لا تكون خطاة وضلالا وبذا الضلال من شأن العقل وشبهه ولقائل اذا وجد بين تعليم العقل وتعليم الايمان تناقض بين فهل يتعين على العقل ان يستحق ويلغو نجيب اتنا نحن مشر المؤمنين لانسلم بان مثل هذا التناقض من المحككات وإن ادعى ذلك غير المؤمنين فخالجهم بواقع الاختبار والاختبار يقول لهم هاتوا لناينة واحدة فردة واذكروا لنا تناقضا واحدا يينا بين قضية جلية من قضايا العقل وقضية من قضايا الاعتقاد . فهيات مثله تناقضا يينا فان مثل هذا التناقض الواضح في زعمهم بين عقيدة ونتيجة جلية من نتائج العلم لم يقع قط البهر وإن وقع ابد الآباد . نعم قد يعرض بعض التصادم في ظاهري الأمر وتورفي النفوس بعض الجبر والارتباكات ولكن ذلك انما يكون عقيب التجمل في الملاحظات وتيسر براهين الاستقراء والتعمق في الدلائل الحسنة القرضية او يكون معه فيما اذا كانت العقائد محلا في تعريفها او في بعض آراء اللاهوتيين القردة المقطعة عن رأي غيرهم من الامة .

وعليه فاذا لم يتضح لأول وهلة وجبه توفيق التناقي الظاهر بين ما يقال انه من قبيل عقائد الايمان وبين ما يقال انه من قبيل حقائق

ال عقل الانساني هو في غاية الضعف والوهن اه - فتأمل .

وسلطة استحصال النتائج المتضمنة أصلاً في تلك المبادئ . ولكل علم مبادئها وانحوائه الخاصة فكذلك الفلسفة

: والعلم والفلسفة يستمدان مبادئهما من تحليل ماهية موضوع ما . فانه بين مركبات الموضوع الذي وقع عليه التحليل نسب ارتباط يحصل من أبسطها وأعماها المبادي العامة المولدة لتلك العلم برمتها . والعقل يتشبث بها أي بالمبادي موقفاً أي منعها لما إدعاناً جازماً على ان صدقها يتجلى له بنور الموضوع .

ثم ان تأليف تلك النسب البسيطة العامة يوهدي به الى نتائج هي أشد اشكالا وارتباكاً ولكنه ان ظهرت له علاقة النسبة بين تلك النتائج والمبادي ظهوراً ييناً جلياً فيغير نتائج البرهان ادعائه الجازم ولا يعتقدوها اعتقاداً جازماً ما لم تنضح له تلك العلاقة وعليه فان اركان العلم اي المبادي والنتائج والاعتقاد الجازم يوضح هذه وتلك فكل ذلك لا يتعلق بسلطة الدين وانما هو مستقل عنها . وايضاً فان العلم والفلسفة كانا من قبل تأسيس الكنيسة ولم يأت المسيح لتفرض الطبيعة بل انما اتى ليغنيها بجواب أجل وأشرف .

وايضاً لما قام دي بولند ولامني في اوائل الجبل المنصرم وحاول ان يوجبا ان عقل الانسان انما هو في اضطراب ان يستمد مبادئه الاولى واسباب يقينه الاصلية من التعاليم الموحاة على انها مصدر كل حقيقة ومنشأ كل يقين فنهض غريغوريوس ١٦ وانكر عليها هذا الزعم ونوه برذله علناً على ان الكنيسة لا ترضى بواجب خضوع يكلفه العقل عن حفاوة وكرامة

نفس لا عن حكمة وحق .

فلا يتنج من ثم ان العلم والفيلسوف المسيحي لا يتعين عليهما ان يعيدا التعاليم الموحاة جانباً عظيماً من الاعتبار والحفاوة فان الله استودع كنيسته الوحي وهي القائمة عليه الحارسة له والموكلون اليه بالدفاع عن حماه . فانما استفزت الغفلة قوماً من المفلسين فنزعوا بنيادي العلم والفلسفة متجربين الى ايجاب تصديقات متخالفة للتعليم الموحى فان الكنيسة تنهض وتوجه الى الواقفين بها منهم نذائر التحذير والاحتراز منوثة بالخطأ الذي يكون التسليم به منافياً للحقيقة الموحاة من لدن الله . وهي لا تنوحي بالوضع وقصداً لتعليم علم او فلسفة وانما تترك المجتهدين المزاويل لتلك العلوم وشأنهم غير متفكر عن تشيطنهم الى العمل وإثارة همهم الى الاستزادة كما يشهد بذلك التاريخ واستمرار التجربة فانما شأنها ان تبشر الدائم بالتعليم الموحى وعليه فلا تطبيق التحامل على التعليم الالهي ولا تصبر على الأدنى به على انها ترعى حرمة حرية العلم والفلسفة ما دام لا ينافيان التعاليم الذي تعلم انه موحى من لدن الله ومن ثم هو حق لاشك فيموادها في منعت من ان ينزل منزلة العلم ما ليس الا من قبيل الاوهام الخداعة فانما هي تبة حيثئذ الى معاودة الترتوي والتدقيق في النتائج المبصرة وكذلك تأخذ بنامر العقل وتعاونته على استعراق خطائه — وخلاصة القول ان كلاً من العلم والفلسفة ولي امره يتصرف فيه بالاستقلال بمعنى ان السبب الأعلى والموجب الاخير فيها انما هو وضوح الموضوع في ذاته اعني به وضوحاً باطلاً وانما الوحي فانسب الاسمي والاخير في سلطنة انه الموحى وصدقه

قام سقراط وعارضهم وحاجبهم بمجمع ذكائه الرقاد وذلك بين سنة ٤٧٠ و٤٠٠ قبل المسيح . ثم دلت قريته الى ايجاد الفلسفة الادبية وعلم الاخلاق وعلم النفس وهو اول من انتج طريقة التعليم المشهورة عنه والمنسوبة اليه اعني بها الطريقة السقراطية وهي ان يدرج السامع باسئلة حسنة السبك محكمة الفسق من وجه الى آخر في كل وجوه المطالب العلمية تخريجا له وافضاء به الى اكتشاف الحق من نفسه .

وكفي بذكر افلاطون واريستوطاطرا بما بلغا اليه في فلسفة الاقدمين من علو المنزلة وسمو الشأن . اما افلاطون فانه وضع (بين سنة ٤٣٠ و٣٤٧) نسقا مطردا لتعليم الفلسفة سمي بالأكاديمية اي مجلس العلماء ثم جاء فيما بعد اركيلا الذي ولد في سنة ٣١٦ وكرنياد المولود في سنة ٢١٥ ق م وخالفوا مبادئ افلاطون مخالفة بعيدة واخذت من ثم المدرسة الافلاطونية تلتب باسم جديد وهو الأكاديمية الجديدة اي العلم الجديد . واما اريستوطاطرا الذي تليد لأفلاطون فانه اقام بين سنة ٣٨٤ و٣٢٢ المدرسة المعروفة بمدرسة المشائين (لانهم كانوا يطالعون وهم يتمشون) .

ثم ظهر مذهب اللاأدوية يرأسه برون في مدرسة أيكور ثم قامت لمباراتها مدرسة الزينونيين المعروفين بالرواقيين واشغلت هذه المذاهب دوحه القرنين الرابع والثالث ولما خرج الاسكندر ذو القرنين على المشرق وفقه كل أن تدوينه لما زاح رحى المطالب الفلسفية عن قطبها ومركزها فاننا نرى في القرون الأولى من التاريخ المسيحي ان الدرس الفلسفي كان يتم في الاسكندرية حيث كثرت المدارس واخذت نصيبا جليلا من

النهضة والتقدم منها مدرسة فيلون اليهودية ثم مدرسة الاحاطية^(١) ثم المدرسة المسيحية التي انشأها اقليس الاسكندري واوريجين . ثم المدرسة الافلاطونية المحدثة اسما عموما وقام بتنظيمها بأوريجين بين سنة ٢٠٥ و٢٧٠ واخذ عنه تلميذه برقيديس بين سنة ٢٣٣ و٣٠٤ وهو الذي وضع التصنيف المشهور المعروف بالإساغوجي ثم ان ابا الكنييسة كاثوا في اغلب الاحيان يقصرون جل اجتهادهم على شرح التعاليم الموحدة والدفاع عنها على سبيل الجدل والعلم ولكنهم لم يبتئوا لهم القيام بهذه المهمة وخصوصا في جنب المجاهلية وعبادة الاوثان التي كانت تعترض مباحثهم في كل خطوة من دون ان يتطرقوا بالكلام الى كثير من المسائل الفلسفية ولهذا حق لفلسفة الاباء والكتاب الكنسيين ان تحمل حملا جليلا في تاريخ الفلسفة .

وهنا نحن فانو هنا بذكر القديس يوسينوس واثاناغوراس والقديس ايريني وتروتيان والقديس مثود واطليس الاسكندري واوريجين والقديس كيريل الاورشليمي والقديس باسيل والقديس آيغان وغريغور التريزي والقديس غريغور النيسى والقديس يوحنا الذهبي القم والقديس اغوستين وغيرهم كثيرين كانوا غرا وغرة في جين القرون الأولى وخصوصا القرن الرابع من قرون الكنيسة . بيد ان الفلسفة اليونانية لم تترك هملا تماما وانما لما نقص شأنها في آئنة والاسكندرية ولم تعد فيها على ركب

(١) احاطية نسبة الى احاطة من احاطه بانتي . اذا بلغ اقصاده وادركه بكالاه واصحاب هذا الذهب يزعمون انهم يحيط عليهم بالسليمة برمتها وبكل صفات الله ويدركونها بكالها ادراكا ليس فوقه ادراك ولهذا كانت التسببة في غاية المطابقة ويسمى الغريجة (Gnostiques)

العلم فالحكمة حيث تدرك هي التبرُّص بطلانية قلبه والانتظار ثابت الصبر الى ان يحصل الحق . وان الفيلسوف المسيحي يجب على كل ذلك بكلمة الإيمال : رويدكم ياقوم توقعوا ظهور الحقيقة على رسل ومبلين وان الجمع الفاتيكاني قد شخص التعليم الكاثوليكي بخصوص ما يزعم من الثاني رين قضايا العقل وتعلم الوحي قال . ونحن كان الايمان يفوق العقل فيستحيل ان يكون بينهما تناقض حقيقي لان الذي لمحي الاسرار ومنح نعمة الايمان هو هو نفسه الذي جعل في الانسان نور العقل والله لا يمكنه ان يكفر بنفسه وما هو حق يستحيل ان يقع مناقضاً لما هو حق ولا اتفق ان وقع مثل هذا التناقض الظاهري الموهوم فذلك إما لأن عقائد الايمان لم يتعمق فيها وشرحا على وفق نية الكنيسة واما لأن بعض آراء تثبت بها اعتباطاً قد نزلت منزلة تصديقات حقة مبينة على قواعد الصواب وهي ليست على شيء من ذلك وعليه فاننا نتوء بطلان كل قضية هي مناقضة لحقيقة يشهد لها الايمان . هذا فضلاً عن ان الكنيسة التي وكل الله اليها رسالة التعليم قد فوض اليها حفظ ودية الايمان وخولها حق ردل العلم الكاذب حذر ان ينفر اسرود بهرج الفلسفة تقتل قدمه في مزالق السفسطات وتلك يحظر على المسيحيين المؤمنين ليس فقط الدفاع عن آراء عرفوا انها مخالفة لتعليم الايمان والتمسك بها على انها نتائج صادقة يقينية واخصب تلك الآراء التي حكمت الكنيسة برذلها بل يلزمهم مطلقاً ان يعتبروها اي تلك الآراء كأضاليل مستترة خداعاً تحت لباس الحقيقة .

وايضاً وان العقل والايمان ليس فقط يستحيل تصادمهما فانهما بالاحرى يتضافران ويتبادلان المدد فالعقل السليم يثبت أسس الايمان ويستدير بنوره فيشرح علم الاشياء الالهية والايمان ينقذ العقل من رقة الاضاليل ويجعله في حذر من شرها . اهـ . (في المرسوم المبدؤ Dei Filius فـ ٤ في الايمان والعقل ١٠)

❖ الفصل الرابع عشر ❖

لمعة في تاريخ الفلسفة

(١٥) اننا نرى ان مدارس كثيرة فلسفية اغريقية قد نشأت منذ القرن السابع قبل التاريخ المسيحي وانتشرت انتشاراً رويداً ومنها مدرسة يونيا ومشاهيرها هم تاليس وانكسندر وهرقليط وانكسفور . ثم مدرسة الهباتيين وقد رأسها لوقيبيوذيتوريط . وقد اقيمت في اسيا الصغرى وهي الجزء الاكبر من تركيا اسيا في يومنا هذا . ثم المدرسة الايطالية وقد سسها فيثاغور في صقلية . ثم مدرسة الرواقين وروساوها اكينوفن وبرمينيدوزينوهم مدرسة أميد كل في جزائر بحر الاوكيل (اي لجزر) في صقلية واغريقيا الكبرى اعني بها ايطاليا الجنوبية . ولما كان نحو منتصف القرن الخامس اجتمع عدد كثير من كبار الخطباء واشهرهم غرجيس وبيروناغورس وتألوا في آتيهوا قاملوا فيها مدرسة تعرف بمدرسة السفالطة

(١) مذهب الهباتيين مذهب يُعالم به في عصر تكوين العالم بانضمام ذواته بعضها الى بعض على سبيل الصفة والاتفاق والمباها بمعنى الميول .

(من سنة ١٥٤١ الى سنة ١٦٠٢) وكبلاً (١٥٦٨ - ١٦٣٩) وفي
انكلترا فرنسيس باكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) وفي فرنسا دي كرت وتباعه
الكثيرون المحبون به وإن ريني دي كرت (١٥٦٩ - ١٦٥٠) هو
المثير الاول لهذه الحركة وذهب ضله نائذاً في بسكال وبسويت وفلون
وملبرنش من الافرنسيس بل سري مرياته الى هولندا حيث قام سينوزا
واضاف الى أفكار دي كرت شيئاً من مذهب الحلوين^(١) الشرقي بل
اعتد اي المذهب الديكري منشراً الى اللانيس فأخذ من عقل لينتس
(١٦٤٦ - ١٧١٦) مأخذاً فاستفاد هذا له في ما عناه من مشاق الاجتهاد
صيانة لمذهبه الذي هو مذهب التعرّين^(٢) ثم الذين طارت شهرتهم في
الجيل الثامن عشر هم لك ونيوتن وبركلي وهوم وآدم سميث وبيتنم في
انكلترا وكندلاك وهابلك وهلفس ومتسكيو وفلير وروسو وترغو
وكوندورست في فرنسا وكريستين ولف وكنت في المانيا .

وفي غرة الجيل التاسع عشر انتقل مركز نفوذ الفلسفة الى الايكوس مع
ريد والى المانيا مع كنت (١٧٢٤ الى ١٨٠٤) واتقاد لياره في فرنسا
رؤيه كولود وجوفروا وفكتور كوزين وهذا انشا مذهب الروحانية
المتحرية Spiritualisme électique وعبياء الاخيران هما كارو وبولس

- (١) هم اردنا بالحلويين او الحلوية ما يسمونه عندهم Pantheisme
(٢) اردنا بلفظ المتحرين ما يقال له عندهم Electisme وهو مذهب من
مذاهب الفلسفة والطب او السياسة يحاول صاحبه به سبك اراء المتقنين او المعاصرين
مخرباً ما يراه منها اقرب الى الصواب ليقيم من كل ذلك مجموعة علمية .

جائت

وفي منتصف الجيل التاسع عشر قام في فرنسا ما خلا المدارس المسيحية
مدرسة رأسها ديكت وليترهوتين تعرف بمدرسة Positivisme . واخرى
في المانيا تعرف Pantheisme الالاني انشأها خلفاء كنت واشهرهم
نفت وشلنغ وهيجل وهيرمن واخيراً المدرسة المعروفة Positiviste
evolutioniste وهذه كانت منشأوها في انكلترا بمحاولة ستوارمل
وهيريسنسر

ثم ثارت في المانيا وفرنسا وايطاليا حلة كتيبة جديدة وإن دعائها
في المانيا هم بلان وكهن وناترب ثم وندت وهو أول من وضع البسكو
فيزيولوجيا Psycho-physiologie وهو على ما يظهر شديد الميل الى
المذهب الكنتي وكذلك المتحرجون في علم النفس من الألمان والاميركان
الذين أخذوا عنه واستأموه فاتهم قد نمحوا نحوه .

واما في فرنسا فدعاة المذهب الكنتي وحملته هما كرل دينوفر
ولاشليرو قد دبت الى الدارسين المسيحيين رغب التجديد واستفزتهم الى
حد ان بذلوا في جنبه قصارى الجهد ولكن همهم قد جاوزت حد الروية
ومنهم دي بونل (١٧٨٤ - ١٨٤٠) ودي لامني (١٧٨٠ - ١٨٥٤)
ودسميتي (١٧٩٥) وغيرهم فان هؤلاء قد انشأوا المدارس المعروفة
بالترديسيو نالسم والانتولجيسم والرمينيسالسم Traditionalisme
Antologisme Rosminianisme ولكن هذه المدارس ما ظهرت
أعلامها حتي طمت في مدى قليل كأضغاث احلام .

رحلت في القرن السادس الى ييزنطة واستتب فيها امرها واستوت فيها راحة القدم في مدة كل القرون المتوسطة حتى القرن الثالث عشر وبقيت منفردة مستقلة لا تخاطب حركة الأفكار التي كان يري انتشارها في سائر اوربا المتدنة ثم ان جماعة من العلماء كالتدسين يوحنا الدمشقي (في الجبل الثامن يوفوتيوس) في الجبل التاسع) وجهورا من الفلاسفة الذين كان ينشطهم قسطنطين البرفيري في الجبل العاشر ثم غيرهم كثيرين في الجبلين الحادي عشر والثاني عشر قد بقوا متشبثين بتقاليد افلاطون متمسكين واريسطو بعري مذاهبها .

ولما انصرم القرن الثالث عشر صارت المباحث العلمية متبادلة التداول بين الغرب ويزنطة وان اليزنطيين استخرجوا للمدرسين تصانيف عديدة جليلة من زوايا خباياها وان كان المدرسين قد وقفوا على ما اشتهرت به اغريقية القديمة من التأليف الفلسفية والعلمية فإنما اكبر الفضل في ذلك لإجتهاد العرب . فان العمران عندهم كان زاهراً ناضراً منذ القرن التاسع وكانت عندهم دمشق ثم بغداد مجتمعا للعلماء وممتدى لاهل التحصيل ولما غزا العرب سوريا وبلاد فارس عثروا فيها على آثار كثيرة من آثار الحضارة اليونانية وان السوريين خترجهم في ابواب الفلسفة اليونانية ناقلين تصانيفها عن اليونانية وخصوصاً عن السريانية الى اللغة العربية فصارت بغداد في عهد العباسيين في القرن الثامن محطة لرحال العلم ورجاله ومرتكزا خصباً تمتعش وتمدح فيه حياة المعارف وكان فيها مدرسة لفلاسفة العرب وعين أعيان مشاهيرها ابن سينا من سنة

(٩٨٠ الى ١٠٣٧) ثم انها تعقرت من بعده في المشرق ولكنها بقيت ناضرة باضة في اسبانيا ولم تنزل كذلك من الجبل العاشر الى الثالث عشر . فقام ابن رشد الشهير وتغل كل مصنفات اريسطو الا القليل منها . ثم ان فلسفة المغرب التي حدثت حذو فلسفة ييزنطة وفلسفة العرب واتتدت بهما قد حلت في الاعصر المتوسطة عملاً جليلاً من الاعتياد واشهر مدارسها هي مدرسة السكولتيك وكان لهذه المزية على غيرها لان حيث زمن ظهورها والمحيط الذي جرى فيه انتشارها او ترتيب سياقتها الخارجي وانما من بينها التي تختص بها هي وحدة مجموع تعاليم اساسية ولهذا صبح ان يلقب بآتييسكولتيك (اي مضاد لمذهب المدرسين) كل ما جاء مخالفاً لها في الاعصر المتوسطة من علوم الأصول والآراء من هذه مذهب الحلوليين الذي قال به سكوت أريوجين في الجبل التاسع وأموري دي بنس وداود ديتان في الجبل الثاني عشر ثم مذهب الرشديين (تبة ابن رشد) يوحنا سيجر برهان ويوفس دس في الجبل السادس عشر . وان السكولتيك في اول طور انتشارها (اي من القرن التاسع الى الثالث عشر) كانت تتمتع من مصادر مختلفة ومساعدة فأفضى بها الأمر الى نتائج شتى مقطعة وأخص ما غامدى اليه البحث حيث هو التوصل الى فهم معنى التصورات الكلية وقوتها بالقياس الى الحقائق القرينية المدركة بالحس فطاش البعض الى المغالاة في المذهب المعروف بالآر أليسم (اي القائل بان المجرّدات قائمة بذاتها) وفي الجبل العاشر اشتهر البابا سيلفستر الثاني ثم لما كان الجبل الحادي عشر قد حاول تأليف تلك النتائج المنفرقة التي نادى اليها اصحاب السكولتيك

الاولون وضم شتاتها القديس أنسلم دي كنتربري وكان ظهوره من سنة (١٠٣٣ الى ١١٠٩) لكن الفوز كان مقدراً لغيره . ثم نهض في الجبل الثاني عشري في نحو سنة ١١٦٠ بطرس لومبرد ووضع تصنيفه المشهور الموسوم بخلاصة الحكم وهو احدث ان يؤسس بالجامعة اللاهوتية الفلسفية وقد اقدم فيما بعد على تفسير هذا المؤلف الجليل وتطبيق شروحه مشاهير فلاسفة العصر المتوسط الا ان السكولستيك قد بلغ ذرى مجده في الجيل الثالث عشر وانما رقاؤه الى قمة هذا الكمال أمور ثلاثة اولها إقدام المدرسين على موازنة علم الطبيعيات وعلم الامليات وعلم النفس لاريسطو وذلك اخذاً عن الترجمات اللاتينية اليونانية والترجمات العربية اللاتينية (في نحو سنة ١٢٠٠) ثم الامر الثاني فهو تشييد المعالم الكلية وخصوصاً كلية باريس واما الامر الثالث فهو انشأهاني مار عبد الاحد ومار افرنيس

ثم ظهر في القرن الثالث عشر لسكدر دي هاليس (١٢٤٥) والبرت الكبير (من سنة ١١٩٣ - ١٢٨٠) ثم القديس توما الأكويني (من سنة ١٢٢٧ - ١٢٧٤) ويلقب بالبلقان الملاككي وملك المدارس والقديس برنوتورا (من سنة ١٢٢١ - ١٢٧٤) ويلقب بالبلقان السيراقي ثم هنري دي غند (سنة ١٢٩٣) ويوحنا دس سكوت (١٢٢٦ - ١٣٠٨) وكل هؤلاء جعلوا جيلهم الثالث عشر كفترة في جبين تاريخ الفلسفة المسيحية ومن اشرف اجالها وما زالت السكولستيك في مكانتها من الجهد الى الجبل السادس عشر فتداعت فيه ورجعت القهقري لكن تتهقروا لم يكن شاملاً

فان اوحدين في عصرهما وهما سلفستري فرار (١٤٧٤ - ١٥٢٨) والكرويتال غايتان (١٤٦٩ - ١٥٣٤) قد هما اصابة ذمارها واحياه دارسها وابقا لنا من تعاليف الشروح على خلاصة القديس توما ما هو نفحة من الملح ولما كانت السنة ١٥٦٣ عقيب الجمع التريدينتي نهض ناهض الفلسفة واللاهوت واستصلح شأنها وانتشر مذهب توماوي جديد في مقدمته كلية سلك ثم كليات إشبيلية وولدوليد واخذت اخذها كليتا كومبر وأفوراً في البرتغال واشتهر بين اصحاب هذا المذهب سيف البومينكان سوتو دومنيك (في سنة ١٥٦٠) ونس (في سنة ١٦٠٤) ثم ان يوحنا دي ستوما (من سنة ١٥٨٩ - ١٦٤٤) ترك تصانيف جليلة لم تنزل الى يومنا في مكانة رفيعة من الاعتبار واشهر من ظهر سيف هذه المصاف من رهبانية يسوع هوسوارس الملقب بالعلامة النابغة من سنة ١٥٤٨ - ١٦١٧) ثم في جانب عصر انحطاط السكولستيك نرى ان افكار التجريد المعروف عندهم بالانسس فيما يتعلق بعلي البيان والفلسفة اخذت تدس بين الاقوام شيئاً فشيئاً ولما شغف العلماء اليونان الى ايطاليا نقلوا معهم منتخبات الفلسفة القديمة بتصوصها الأصلية فانتمت مذاهب الاقدمين من عثرها واستعادت دثار مجدها واستتب مذهب افقطنون خصوصاً في ايطاليا (سنة ١٤٣٣) فكان ان انبعث عن ترميم طلول البيان والفلسفة القديمة وعن الاصلاح البيروستاني وعن الانتكاس الحديث على معاناة العلوم الامتحانية نهضة فلسفية ناهضة سموها بالفلسفة المستحدثة وكان المهركون لما في ايطاليا المسمى جردانو برونو

ثم قام في اثناء ذلك في نابولي ورومة واسبانيا قوم اصحاب جذوة وهمة
واخذوا يبدأون في عقدعون الاتهام بين تعليم اريسطو والسكولستيك
رائدم التؤدة والاحتشام وقاندم القريضة والبيان فلم يأثرو جهدا حتى
تمكّنوا من المرام واخذت بناصرهم البراة المبوءة *osteral Patris*
للبابا لاون الثالث عشر الصادرة في ٤ آب من سنة ١٨٧٩ ومنذ ذلك
الحين اشتدت نهضة المهتم الى العود الى تلك الفلسفة العظيمة الشأن الكنيّة
المباني التي علمها وحاضنها انما هو القديس توما الأكويني .

❦ الفصل الخامس عشر ❦

في مميزات الفلسفة التوماوية

(١٦) اننا نرى المذاهب الفلسفية تهاجم من اركانها ولا تزال
تغوي على عروشها من نحو ثلاثة اجيال فيما انت فلسفة القديس توما
صبرت وحدها على حدثان الزمان ثابتة على بحر الايام راسخة على أسسها
ومبانيها ولما حتى يومنا هذا من المكانة والاتساع ما تصلح معه اساساً
ومركز وحدة لكل ضروب النتائج التي تأدت اليها العلوم الحديثة .
فان الذين تأخذهم نشطة وهمة الى تصفح فلسفة القديس توما حتى آخرها
فان لم تزين لهم نفسهم كلام المحال فانهم ولا يد بسلون معنا بأنه ليس من
مفكر دقيق يباريه وليس من كاتب مجاريه في ما كتب عن تحليل الافعال
العقلية والظرائق الذهنية وعن دخائل طبائع الاجسام والموجودات الحية
والانسان وعن الله سبحانه وعن مباني العلوم النظرية والادبية . على اننا
وان كنا صدقنا سابق لهائما باسم هذا السكولستي العظيم فلنا نقنع

مع ذلك بان الفلسفة التوماوية هي مثال كمال لا يجوز تخطيه ولا بأنها
بنتلة عاجز يقوم في وجه نشطة العقل او يخطط حدوداً لمرامي المهتم ولكننا
بعد الفحص الملمى واعمال الروية نظن ان اقل ما تدل عليه الحكمة
وتقتضيه التؤدة هو ان نجل هذه الفلسفة التوماوية مأخذاً ومستقداً .
وهذا القول نوردّه جواباً على سؤال لربما بدا لبعض الحصوصم أو الاصحاب
ان يعترضوا به وهو هذا :

العالمك تريدون بعقل الانسان رجعة الى الاعصر المتوسطة او للعالمك
تدعون ان الفلسفة مقيدة بتصور فيلسوف واحد ومختصرة فيه ؟ كلا
لا ندعي تفهماً الى اعصر خوال أو نزولاً الى اجيال عبرت . من لا يعلم
لاون الثالث عشر رافع منار العلم والمرم العظيم شأن الفلسفة المدرسية يعرض
الجميع تحريصاً حثيثاً على قبل الاكتشافات الحديثة بعاطفة الميل والشكر .
وايضاً ان القديس توما نفسه لا يصوب فعل من يتقيد بفكره ويستأمر
طرايه . الا ترى انه به في فاتحة خلاصته اللاهوتية ان لا تقالي في قوة
البرهان النقلي حيث قال : البرهان النقلي احط البراهين قوة . ثم ليس
إجلال النقل ورعايته على شيء من معنى الاسترقاق بل اتقا هو من قبل
القطنة من سبر تعلية بمسار التوتوي وقد رده قدره واحطه بحله من الاعتبار
فليس اسيراً له وانما هو جيتلر أسير الحق وعبدته والتعبّد للحق عن روية
ضرب من الوجوب اللازم

وايضاً فان تاريخ المعادلات والمنازعات التي قامت في القرنين ١٦
و ١٧ قد نبه المدرسين المستحدثين الى اغلاط اسلافهم فقاموا منها على

حذر فلن نزل بهم قدمهم في مثلها وإنما هم سيقولون العلوم الخاصة على أنها عصب الفلسفة ويستأنسون بأفكار المحدثين والمعاصرين وأما نحن فلشد ما نؤثرنا بضرورة تلك المألوفة والإستشلال في الفصل الثامن في مصادر علم النفس على مذهب المحدثين ثم في الدليل الذي عنوانه ميزان الفلسفة في القرن التاسع عشر .

(١٧) وهذا وإن فلسفة العلم الملائكي تمتاز عن غيرها من جهة المعنى ومن جهة الصورة ومن جهة طريقة البيان أما من جهة المعنى فلأن فلسفة القديس توما في مقابلة ثلاث مزايا تمتاز بها عن غيرها أولاً أنها ترمي حرمة التعاليم الموحدة بما تقتضيه من الصدق والأمانة . وثانياً أنها تقر في الحقيقة في التوفيق بين الفحص الشخصي واعتبار التقليد والنقل وثالثها أنها تربط الاختباري والنظري التحليل والتأليف بوسيلة من الألفه حسنة السبك محكمة الانتظام . واليك تفصيل كل ذلك :

أولاً إن القديس توما بعد أن سبر دخائل الضمير بمسبار الرواية والتبصر وتبع وقائع الأجيال واسترشد بما يفيد تاريخ الشعوب قال في فاتحة خلاصته اللاهوتية بأن وجود تعليم ديني يعين على العقل مواقفه هو ضروري من قبل الضرورة الأدبية واليك تعريب كلامه : إن خلاص الإنسانية كل يستلزم كلمة الهبة لأنه إن فانت هذه الكلمة فلا يصل إلى ادراك الحقائق العقلية التي تعلق بالله الأرهط القليل من الناس ولا يصلون إليها إلا بشق النفس ولا يأخذونها الا مشوبة بالاضاليل . مع أن معرفة هذه الحقائق هي متوقفة خلاص الإنسان لأن خلاصه انما هو

في الله سبحانه . ثم استخلص قال لا بد لزيادة تحقق خلاص الإنسان من أن يكون علم تلقاه بطريق الوحي ما خلا علم الفلسفة الذي يواصل عقل الإنسان جذوة في تحصيله .

وثانياً إن القديس توما فيها كان يدقق في أفكار المتقدمين وبالعالم في عرضها على حكم الانتقاد والتحقيق على أن هذا من شأنه لم يكن ينكر منافع اقوالهم او يطمع فضل تأليفهم وكان له اليد الطولى في فلسفة اليونان والآباء وكان متبعاً ضليعاً في تعاليم فيثاغورس وسنكا وكثير الاطلاع في فلسفة العرب وهو مع ما كان عليه من بعد الهمة وغزارة المعارف وقصي المدارك ولم يقصر وكده وحمه على الاقتراح والاستنباط بل كد الخاطر واعمل البصيرة في استدرار غزائر المنافع مما تركه الاقدمون واستثار تعاليم الاوائل وهو ابد من أن يتيه باهايا كما فعل دي كرت حيث قال

يجب ان نطلب في موضوع ابحاثنا لآمارآه وقاله فيه الآخرون بل ما نتوصل الى معرفته بصراحة ووضوح او ما نستجبه استنتاجاً على وجه اليقين فالتنا هذه هي واسطة الحصول على العلم .هـ وايضاً فلهذه الشروح التي علقها القديس توما على مؤلفات ارسطو وبطرس لومبرد تنطق صريحاً بما كان عنده من عاطفة الاعتبار لأفكار غيره واقوالهم من غير ما نظر الى قائمها كآثاراً كان او مسيحية .

وثالثاً أمّا الزمة الثالثة التي تخص بها فلسفة القديس توما فهي انها توفق على وجه عجيب بين التجربة والنظر الذهني بين التحليل والتأليف فانك تراها في وسط معتدل وعلى بعد متساو من مذهب الظهورية

الواقعيين ومن مذهب الصادقة^(١) الخوليين وهما المذهبان اللذان يتنازعان
عقول الاقوام مما سوى مذهب المدرسين . وان كل قضية من القضايا
الاساسية التي نوردناها في تأليفنا تباعاً تحجب مصداقاً لما اكتفينا بإيجابه
هنا بلائية . الى هنا في ما يتعلق بمزجة فلسفة مار توما من حيثاً لمعنى .
ورابعاً امامنا من جهة الصورة وطريقة البيان فان انشاء مار توما
معتدل المذهب واضح المعنى جلي البارة وجيز الكلام عاير من حلل القضاة
وتناهي الشعر واقتناين الجاز والرموز والاستعارات مما يعقد سهولة الانجمام
والمعاني وسلاستهم وتحددها وهذا قص نراهم في كلام افلاطون . ثم ان
استدلالات القديس توما هي صريحة سديدة بادية في الغالب بقال
القياس المنطقي . واما من جهة النسق التعليمي فللقديس توما مزجة خاصة
بوهي انه تعمد في اكثر مؤلفاته ان يصدر قضيته ببراهين التعلل ثم
يذكر ما يريد عليها من الاعتراضات وكذلك يصدر المسألة بصورة واضحة
جاية وبتمثيل الانتهاء ويستبته راسخاً على المطلب المقصود حله . ثم
يلج المسألة من بابها ويتفحصها عارضاً اياها على ناقد القياس ولا يزال
كذلك حتى يزيح عن المطلوب تدريجاً ظلمات الابهام التي غشاه بها عمداً
وقصداً لتربية الإيضاح ولا يكاد يبرهانه يبلغ نهايته حتى يتبلج من ورائه
نضارة ينير ما حوله فيستدير به المطالع ويرى في غالب الأحيان ان
المشاكل التي انتصبت له يادى . بدء قد انحلت من نفسها شيئاً فشيئاً .

(١) م . العادبة فرقة من الفسطاطية يكونون حقائق الاشياء ويزعمون انها
اوهام وخيالات .

فهذه على ما ظهر لنا هي اخص الصفات الاصلية التي تميز فلسفة مار توما
عن غيرها ولا تراثاً قد غلبنا في الكلام فليتصفح المطالعون تأليم هذا
التألف في مصادرهما ويحتكموا ونحن على يقين حيثئذ من ان حكمهم يحیی
مصداقاً لرأينا .

الرأس الثاني

﴿ كلام عنواني ﴾

﴿ الفصل السادس عشر ﴾

مقدمة في مناسبة هذا الكلام العنواني

(١٨) اياً ما نتيج من انهاء التعليم في فروع الفلسفة فيتمين عليك
فيه معرفة معلومات لا غنى لك عنها . قد اعتاد القوم ان يقدموا تعليم
المنطق ثم يعقبوه بعلم الوجود والحال ان معلومات المنطق الأولية تتوقف
على معلومات هي من باب علم النفس وعلم التحقيق وعلم الوجود وهذه
المعلومات هي مثلاً معلومات التجريد الذهني والنسب بين الالفاظ والمعاني
واليقين النسبي هو من خصائص العلم ومقابلة الوجود الحقيقي لتلوجود
الاختباري الذهني ثم معلومة الحقيقة وهم جراً الى غيرها مما شاكمها
واناقد اعطينا لعلي العالم والنفس المقام الأول في نظام التعليم
تلافاً للحدود المتقدم ثم لان لها الأولوية والاولوية في نظام التأسيس فلا
بدق تلقين التلميذ علم الفلسفة اياً كان فرعه من ان توفقه على ما له وما عليه
ان يرجوه من هذا العلم . فان الفيلسوف يدرس المواضيع من حيث وجه

عموماً وشمولها ويطلب تفهيمها بأسبابها الأولى . وعليه فترانا قد سهلنا على الدارس فهم ذلك وأعدنا له عقله متقلبين به من مرحلة الى أخرى من مراحل المعرفة الإنسانية . وبعد ان ابنا الصفة التجريدية المشتركة في كل فعل من افعال العقل تطرقنا به الى مراتب التجريد الثلاث ثم عرفنا ما المراد بالحدود والمبادئ والعلة والاسباب موضعين له باي المبادئ والاسباب والعلة تتعلق الفلسفة . هذا وبقي علينا ان نشير بالتميز الى بعض معلومات من المنطق وعلم الوجود عمالاً بد لمدركي علي العالم والنفس من الاستنباد به والرجوع اليه . فنقول :

❦ الفصل السابع عشر ❦

معلومات منطقية

(١١) قد مرّ بك أن المنطق علم باصول يراعها العقل في تدبير افعاله . وافعال العقل عند المناطقة ثلاثة : تصوّر . وتصديق . وانتقال ذهني او برهان .
اولاً اما التصوّر وعبارته الكلام المفرد الذي لانسبة حكيمة فيه فهو ادراك موضوع من غير حكم عليه مصوّر بنفي أو إثبات . مثل تصوّر الوجود او شجرة او انسان بلا حكم .
وثانياً التصديق مصدر صدق اي اذعن وقد يراد به اسم المفعول او الكلام المصدق وعبارته القضية ملفوظة او مكتوبة وهو فعل ينسب به الى العقل شيئاً معلوماً ويعرف بالمحمول الى شي آخر هو الموضوع بصورة نفي أو إثبات مثلاً : الانسان حيوان ناطق . الكل اكبر من جزئه

وثالثاً الانتقال الذهني او البرهان وعبارته القياس أو الميزان وهو الاستدلال اللغوي من تصديق أو أكثر الى تصديق آخر . وعرفوه بأنه فعل يقابل به العقل تصوّرين (هما طرفا القضية) لا يتوصل اليه العقل الى ادراك توافقهما او تخالفهما مباشرة بنفس تصوّر ثالث هو الحد الأوسط . والفرض من الوقوف على ما لم يدركه بداهة من اتفاق الحدين واختلافهما . فمقابلة واحد من كل من الطرفين بالحد الأوسط يتم في المقدّمين وحاصل المقابلتين يعبر عنه بالنتيجة ويسمى مطلوباً وتالياً ولازمًا والقضيتان الاوليان تسميان مقدّمات والرابط المنطقي بين المقدّم والثاني المعبر عنه بلفظة إذا يعرف بالاستنتاج .

اولاً فإن وُجد كلا الطرفين مطابقاً للحد الثالث كانت النتيجة موجبة وان طابق الواحد وخالفه الآخر كانت النتيجة سالبة . وان خالفه كلاهما فلا نتيجة .

وثانياً ان استخلصت النتيجة من مقدّمين قطعيين استخلاصاً صحيحاً لازماً كانت هي يقينية أو أكيدة وإن حصلت عن مقدّمين غير يقينيين أو عن واحدة يقينية وأخرى غير يقينية فهي اي النتيجة غير يقينية اي مراتب في صدقها راجحة أو ارجح . ثم القياس لا يكون من قبل الإثبات اعني انه لا يكون قياساً برهانياً إلا اذا أدى الى نتيجة يقينية وثالثاً ثم ان القياس الاتباتي او البرهان يمتناه المحصري يقتضي زيادة على ذلك ان تكون مقدّماته لا مستمدّتين من اعتبار شي خارج (فهذا هو البرهان من خارج) ولا من الاستنتاج من الحال او من الخطأ

الحاصل عن انكار النتيجة وهو برهان الخاف بل يجب ان تكونا مستخدمتين من تحليل طبيعة الموضوع . وهذا البرهان المعروف بالبرهان من الباطن أو البرهان بالعلّة أو البرهان القبي هو وحده الموسوم بالعلمي وهو الفرض الذي يرمي اليه الفيلسوف الحقيقي إذ به يقوم العلم بمعناه الحقيقي .

وربما ان القياس البرهاني يستخلص من المقدمات نتيجة . وأما الاستقراء فهو طريقة يتوصل بها العالم الى تقرير شرائع الطبيعة وشرعية جسم من اجسام الطبيعة كما هي المنهج الذي ينهجه ذلك الجسم في مزاوله فعله مثلاً شرعية الكاوي والحدوجين ان يتركبا في درجة كذا من الحرارة والاضف تركباً يكون بنسبة ٥ و ٣ الى ١ يحصل منها ٣٦٥ من الحامض الكلورديك المعبر عنه بهذه الصورة الهجائية (هكل) . فالشرعية اذا هي نتيجة طبيعة حاصلة عن خواص ايس صفات لازمة للجسم ومستقرّة فيه . والعلوم النظرية والرياضية هي استدلالية وأما العلوم التجريبية والامتحانية فهي تكتسب بطريق الاستقراء على ان قوة طريقة الاستقراء المنطقية هي مستندة ايضاً الى الاستدلال كما سوف نبينه فيف المنطق .

وخامساً ليس القياس الاستدلالي أو البرهان هو الطريق الوحيد الضروري الذي يقوم به بناء العلم بل للعلم طريقان آخران هما الحدّ والتقسيم . فان كلّ قياس استدلاليّ متوقف على مقدمات ولما كان من الضروري التسليم بكون المقدمات يمتنع اثباتها جميعها وإلا امتنع

التوصل الى نتيجة ثابتة غير متزعزعة الاركان كان لا بد ايضاً من التسليم بان البراهين أو الاثباتات الأولى راكزة على مقدمات لا تحتاج الى اثبات وهذه بما انها واضحة الصدق غنيّة عن البرهان تنتصب في مقام مبادي . نسميها المبادي المولدة للعلم والعبارة عن مثل هذه المبادي هي في كل علم معرفاته الأولى أو حدوده الأولى

وسادساً ثم ان التقسيم هو الطريقة المتبعة للتعريف ولا صعوبة في اثباته . فان التعريف يبين لك الشيء ما هو مثلاً ما هو الكمّ النسبي هو موضوع علم الرياضيات فيما ان التقسيم يقرّر رابطة الاتحاد بين المعرّف والمعرّف وعليه فيلزم ان يكون المعرّف أو الجدل مطابقاً للشيء المعرّف خاصاً به وحده شاملاً لكل فرد من افراده وعلى هذا معنى القاعدة الجوهرية للتعريف وهي ان يكون المعرّف شاملاً تاماً . ثم الذي ينزل قضية غير واضحة بل هي في حاجة الى اثبات منزلة مبداء مقرر فقد نشب في حياثل سنسطة تسمى المصادرة *Petitiō principii* وتعرف ايضاً بايام العكس . فقد اتضح لك من المعلومات المنطقية المتقدمة ما المراد باعلم الكامل وما المثال الكلي الذي يتوخاه العالم والفيلسوف بل ما هو الحكم الذي يوقفك على فضل ما أتياه من التاليف وقدره . هنا فهايت الآن نذكر بعض معلومات ابتدائية لعل الموجود المعروف بالانطولوجي فنقول :

﴿ الفصل الثامن عشر ﴾
معلومات علم الموجود (او الاكولوجي)

(٢٠) اذا اعتبر العقل جسماً من اجسام الطبيعة من كل وجوهه قام لديه موضوع معقول من وجوده واليك ما يتأدى له من المعلومات عنه اولاً ان اعتبره من حيث هو فالجسم حينئذ جوهر حامل لمواضع او اعراض معينة له منها ضروري ومنها حادث وهو في ذاته مركب من محل او موضوع بالقوة ومن الصورة النوعية وثانياً اما اذا اعتبره من حيث صلاحية الفعل فالجسم طبيعة متصفة بقوة فاعلة اي قوى وأهلية تمكنه من الفعل والانفعال على وجه يدرك به غاية في خاصة به وتعرف عندهم بالفاية الباطنة او العالجية وهذا الشيء او المثل الذي نسميه جوهرأ او طبيعة بحسب اعتباره من حيث الحالة او من حيث القوة الفاعلة يبرز من القوة الى العقل اي يتحقق في الخارج بما هو الوجود الواقعي وثالثاً وينب ان تعلم ان المعلومات او الخواص التي نستحضرها في ذهن شيئاً من اشياء الطبيعة فهي وان تعددت فلا يمنع تعددها كون الشيء واحداً في ذاته . وثانيسب تعددها انه يمنع علينا استحضار صورة واحدة لتسوع تماماً كل حقيقة الشيء . ولكن تلك الحقيقة غير متعددة في ذاتها وانما هي متخضة اي غير منقسمة واحدة ومتميزة عن غيرها . وايضاً تعدد التصورات التي نستحضرها في ذهن شيئاً واحداً انما هو لازم عن ستة يحثي عليها فعل العقل المجرد لان التجريد انما هو

النظر الى صفات هي في الوجود الخارجي متصلة غير منفصلة ولكن العقل يفصلها ويبتهرها على افراد واليك بيان ذلك

وربما ان العقل في اول الامر يستحضر شيئاً من اشياء الطبيعة حاضراً امامه معيناً باسم الاشارة هذا ذاك كذه الشجرة مثلاً . وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة والشيء المستحضر في هذه المرحلة يسمى عند الفلاسفة ذاتاً وماهية اذا قال قائل ما هو هذا وما هو ذاك فالجواب على سؤاله جواب بماهية الشيء فتكون الذات والماهية بمعنى واحد . فالذات اذا هو ما به الشيء هو هو . وتسمى الذات جوهرأ ايضاً واذا أريد بالجوهر ما يقابل العرض فينبه اليه باشارة او بقيد .

والجوهر والعرض حقيقتان او هويتان الان العرض حقيقة تابعة تعرض للجوهر وتبينه والجوهر حقيقة سابقة مفترضة الوجود متعينة بالاعتينات العرضية . فمسوحية الجسم مثلاً عرض والجسم الممسوح جوهر . وان العرض حال في الجوهر لاصق به يمنع عليه الوجود الا في جوهر مالم تخرق شريعة الطبيعة . ولما الجوهر فخلالنه لأنه لا يحتاج في وجوده للحلول في موضوع آخر . ولهذا عرفوا الجوهر بأنه الموجود القائم بنفسه والعرض بأنه الموجود القائم بغيره وانما شئت حصر معناه والاحتراز عن إمكانية التمرود عن قوانين الطبيعة بقوة معجزة قلل الجوهر موجود قائم بنفسه والعرض موجود من شأنه ان يقوم بغيره .

وخامساً العرض لا يكون أبداً جزءاً من اجزاء الجوهر لأن تعريف هذا يخرج منه على أنه بقتضوه يتوقف عليه ويمرض لوكن من الاعراض

نحو الحق يجب ان تعلم ان الحق والباطل هما صفتا الحق لا التصور فلا حق ولا باطل في ان تصور شيئاً واحداً كالشمس مثلاً بلا حكم عليها بشيء وانما الحق او الباطل في ان نسب شيئاً لشيء او تحكم على شيء اوله شيء كأن نقول الشمس مشرقة مثلاً .

قولي ان المنطق يتأذى به العقل الى معرفة الحق لا أريد بوان المنطق تعني معرفته عن معرفة سائر العلوم الخاصة فان كل علم منها يؤدي العقل الى معرفة ما ينطوي تحت بحثه الخاص والعالم الذي يمكنه التوفيق وكذا النفس من مزاوله جميع العلوم الخاصة حتى يأخذ بقيادها بأمرها فهو في أمن من انه جبر العدد اللازمة للعلم بسداد وإصابة . ولكن هيئات ان يدرك الانسان الفرد هذا الشأن من المعارف تلك أمنية تستحب ولكنها أبعد من ان تتحقق . غير ان الانسان ان لم يوت التوصل الى معرفة الحق الكلي بتحصيل كل تلك العلوم الخاصة أفرادها وجمليتها فإنه ينسني له تحصيل آخر من رتبة أخرى وهو التحصيل الذي يدركه بواسطة العلم الأعم فتشمل معرفته العلوم الأقل عموماً .

قد علمت ان الذهن من فطرته ينقل من البسيط الى المركب والبساطة والعموم هما في معارفنا معنيان متلازمان لا ينفكآن وعليه فالعلوم الأوسع شمولاً هي العلوم التي يكون موضوعها أكثر بساطة وأصلح آلة لفهم المواضيع المركبة التي تنطوي تحته ويطلق هو عليها . لان الأعم يشرح ما تحته ببيان الحق الكلي الشامل والحال ان المنطق علم عام وكلي بمعنى انه يتولى تدبير متضمن كل تلك العلوم الخاصة وان لكل تلك العلوم

يجب ان ترتب وتأنى بقتضى قوانينه وذلك لان موضوعه في غاية البساطة وفي غاية الشمول وهو الموجود الذهني وكان علم الرياضيات لشمول موضوعه يساعد في فهم باقي فروع علم الطبيعيات مبيناً مواضيعها الخاصة فكذلك علم الالهيات (الماثيساتيكي) فإنه يسهل فهم العلوم الطبيعية والرياضية فهماً جليلاً لأن هذه العلوم منطقية تحته لان موضوعه هو الموجود باعتبار تعريه عن الشخصات وتجرده عن الخواص المادية وكذلك أيضاً علم المنطق حكمه في تفهم باقي العلوم حكم علم الالهيات للثلية العلة فيها إلا ان بين المنطق وعلم الالهيات فرقاً يجدر بك معرفته فتنبه .

(٦) ان بين علم الالهيات وعلم المنطق عموماً وخصوصاً أي انهما يشتركان في وجه ويتفلقان في وجه آخر . اما وجه العموم فلان كليهما يبحثان عن كل موجود (وهو الموضوع المادي المشترك بينهما) ولكن وجه البحث مختلف (وهذا هو الموضوع الصوري) فان علم الالهيات موضوعه هو الموجود الحقيقي معبراً بوجه صوري من حيث هو بونه الحقيقية ومن حيث هو حامل لصفات حقيقية وموصوف بها . واما المنطق فموضوعه نفس ذلك الموجود معتبراً من حيث موضوعيته الذهنية ومن حيث هو حامل لخصولات ذهنية حصلت له في الذهن وبقرة التصور .

كل حقيقي فهو مذكور اي شأنه ان يعقل وليس شيء مما هو موجود في الخارج اوجوما هو ممكن الوجود الأ ويكون موضوعاً للتصور . وان هذا الحقيقي اذا تصور العقل فلا بد له ان تلاصقه وتمازجه الصفات اللازمة لفعل التصور الا ترى ان الحقيقي في الوجود الخارج هو مولف وعين

الخاص هو هيئة التأليف العلمي .

❦ بحث ثان

في تعريف المنطق

(٢) المنطق هو تقصي العارص في النظام الواجب وضعه بين التصديقات والبراهين وتأليف جملتها تأليفاً يؤدي الى معرفة الحق . فيكون موضوع المنطق هو ذلك الترتيب . وغايته ايصال العقل الى معرفة الحق بواسطة ذلك النظام ولما كان لا يمكن فصل التصور وفرزه عما يمر عنه في صور اللغة اذ من طبع الانسان ان يمر عن فكره باللفظ كان ان درس اللغة هو وسيلة لدرس التصورات نفسها وكان ايضاً ان قواعد المنطق هي التي تتولى ضبط استعمال التصور في الداخل وضبط التعبير عنه في الصور اللغوية الخارجة . ومن ثم فكم ان لتصوير منطقاً لا بد ان يكون لغة منطق . ولكن بين منطق اللغة وعلم اللغة فرقاً لان الاول يبحث مباشرة عن التصورات معبراً عنها والثاني يبحث عن حسن التعبير والدلالة هذا فقد اتضح لك من التعريف المتقدم اولاً ما هي مواد النظام المنطقي اوعلمته المادية وثانياً بما تقوم هيئة تلك المواد وترتيبها وهذه علته الصورية . ثالثاً ما الغرض المقصود من تلك الهيئة والترتيب وهذه هي علته الغائية .

(٣) امامواد النظام المنطقي في افعال العقل وهي التصور والتصديق والانتقال الفكري كما مر بك .

اولاً اما التصور فقد علمت انه حضور صورة شيء او اشياء في

الذهن من غير حكم بنفي او اثبات . وعبارته اي التصور هي الحدوث في الانفاظ .

وثانياً والتصديق هو الحكم بأن بين التصورين نسبة توافق اولاً نسبة توافق اعني اثبات شيء لآخر او نفيه عنه وعبارته القضية مصدرة واسم من قضى لثبوتها قضاءً

وثالثاً البرهان وهو تركيب تصديقين او أكثر على وجه يتوصل به الى تصديق آخر جديدي يعرف عند العرب بالانتقال الفكري او الحجة وعبارة البرهان البسيط المألوفة هي القياس .

(٤) اما علم النظام المنطقي الصورية فهي الهيئة التي يعتبر المنطق بها تلك الافعال العقلية وهذه الهيئة هي تهيؤ تلك الافعال للنظام او قبولها لتأليف مجموع واحد يعرف بالعلم الخاص او بالفلسفة . ودليله ان البرهان الواحد منفرداً لا يكفي لافادة معرفة شيء معرفة كاملة مستوفية بل يترتب على العقل ان يتتبع في تطالع حقيقة شيء من وجه من وجوه اعتبار ذلك الشيء الى آخر حتى يأتي على آخرها او اكثرها ثم بعد هذا ينظم تلك المعلومات والشروح المتفرقة في سمط عقدي واحد ويضم بعضها الى بعض مرتبة في مؤلف واحد . فبذلك هذه التصورات سبكاً ذهنياً معقولاً هو ما نسميه النظام المنطقي بالمعنى الحقيقي .

(٥) في العلة الغائية . للنظام المنطقي . ان منظمه يراعيها بقصد به غرض آخر وهو ان نستوفى به من معرفة الحق وتكون معارفنا موصوفة بالصدق . وقبل ان نبين لك ان المنطق كيف يكون آلة لتوجيه افعالنا

ما هو لازم للجوهر الحال هو فيه ونسبى بالخاصة ويقابلها العرض الحادث اي الفارق . فانهم من ثم انهم يفرقون في المطلق بين ما هو ضروري وما هو عارض ويكون العارض حينئذ بمعنى الحادث او الفارق . والضروري ما لا يمكن أن لا يكون والحادث ما هو كائن ولكن يمكن له أن لا يكون واذا وجدت له ان يكون وأن لا يكون .

وسادساً يظهر لنا الجوهر بأعراضه وخصوصاً بتفواصه فنقول : الخواص كذا فالجوهر كذا بحسبها . وعليه فنقسم الجوهر الى اقسام مختلفة هي : البذل النوعية وسوف ترى في علم الجاد حينئذ يبحث عن الجواهر المعدنية وفي علم الخي حينئذ يبحث عن الجواهر الآلية ان كل جوهر مركب من عنصرين أو اسطقسين مقومين له هما المادة الاولى أو الهوى والصورة الجوهرية النوعية فالأولى اي الهوى مقترضة التقدم على الثانية كما ان الشيء القابل للتعين يفترض وجوده قبل الشيء الذي به يتمين المركب في نوعه . والنسبة بين الشيء المتمين وما يتم به تعيينه تسمى في علم الالحيات نسبة القوة الى الفعل او نسبة المادة الى الصورة . فتوكل قوة وفعل أو مادة وصورة أو متمين ومعين ازواج الفاظ ترد بمعنى واحد وكل واحد من الزوجين منها يستدعي رفيقه ضرورة .

وهذا وانما في ما قلناه الى الآن قد اعتبرنا الموضوع المقترض قبوله لتعليل المعرفة التجريدية اعتبار شيء ما والشيء باعتباره بكنيته هو نفسه ذات بالقوة والفعل المقابل لها هو فعل الوجود لأن الوجود هو الذي يحقق الماهية في الخارج . ورد في قول شائمن الوجود هو الفعل الاخير والوجود

يحقق الذات بالفعل .

(٢١) ثم هنا اعتبار جديد يستوقف انتباهنا وهو ان الاشياء تفعل وتنفعل اي يقع عليها فعل غيرهما من الاشياء . ففي الله عز وجل الفعل والجوهر واحد . واما المبروءات فليس شيء منها فاعلاً بجوهره مباشرة بل بين جوهرها وفعلها واسط للفعل هي القوى الفاعلية وهذه القوى الفاعلية ميكانيكية كانت او طبيعية او كيماوية او نفسانية فانما هي المادي القريبة للفعل وأما الجوهر فهو المبدأ الاول والبعيد للفعل وهو أسيه الجوهر من حيث هذا الاعتبار يطلق عليه اسم خاص هو لفظ الطبيعة . ثم قد قلنا قريباً ان الخواص هي لنا دلالة على اختلاف الجواهر النوعية وهنا نقول ان الطبايع النوعية تختلف ايضاً باختلاف القوى الخاصة بها فانها بها تتم عملها بلوغاً الى غايتها الخاصة بها .

والخلاصة ان الطبيعة انما هي نفس الجوهر معتبراً من حيث هو المبدأ الاول الباطني للأفعال التي هو أهل لها وللشعبيات التي هو قابل لها وذلك بواسطة القوى الخاصة به فقد تبين اذاً أنه يوجد مطابقة ونسبة بين الطبيعة التي هي منشأ الافعال والغاية التي هي حد تلك الافعال . وبناءً عليه تراهم يقولون غاية الوجود الطبيعية وميل الشيء الطبيعي نحو غايته والشرعة الطبيعية التي تشق عليها الشيء في فعله بحسبها تقتضيه الغاية والفعل الطبيعي مريد ين بل لفظ الطبيعي ما هو موافق لمقتضيات الغاية أو للشرعة الطبيعية في الفاعل الى غير هذه من العبارات التي تبين لك فيها وجه صدق الوصف بلفظه الطبيعي .

قسم يسمونه المنطق الصوري وقسم يسمونه المنطق الحقيقي . ولكن هذا التقسيم حديث العهد ومطعون عليه كثيراً لاعتداده على بعض مذاهب ذهب إليها كنت اعتباطاً من غير رينة ولا مستند . إلا أن بعض المؤلفين قبلوه عنقاً من غير فحص وكانوا هم أول من نقضه اذ اتبوا لما فيه من النقص والحلل .

واننا نكتفي هنا بالإشارة مرجئين كشف القناع عن علاته الى ما بعد البحث عن مذاهب كُنت .

وان المباحث التي يبحثون عنها عادة في المنطق الحقيقي جعلناها موضوعاً لباب نعتده عقيب علم النفس وسمناه بعلم التحقيق اي علم انتقاد الحق او اليقين أو تحليل المعرفة اليقينية .

واما المنطق الصوري فانهم يحطونه على ثلاثة اقسام قسم يبحث عن التصور وقسم عن التصديق ثم قسم عن الانتقال الذهني وهذا تقسيم لا يؤخذ عليه . ولكننا نفضل عليه تقسيماً آخر نراه اوفق لماع استعماله في تقسيم كل درس فلسفي وهذا انما يرشدنا اليه درس النظام المنطقي بطله الأربع اي علمه الفاعلة وعلمه المادية وعلمه الصورية وعلمه النائية أما العلة الفاعلة في النظام المنطقي فالبحث عنها من خصائص علم النفس وقد جعلناها هنا موضوعاً لفصل افتتاحي هو الباب الأول . اما القسم الاول من المنطق فنبحث فيه عن التصورات والحدود التي هي المواد المعدّة للنظام المنطقي وقد علقنا البحث عنها الباب الثاني

واما القسم الثاني فداره على تنسيق هذه المواد وتثبيتها على وجه

تصير به تصديقات وبراهين بحيث يكون مجموعها كافلاً

لمعرفة الحق وهذه هي علة النظام المنطقي

انصورية وتعلق لها الباب الثالث

اما القسم الثالث فموضوعه

الاستفادة من النظام المنطقي

في مساعدة العلم والفلسفة

وهو الباب الرابع

مخصصة وهو يصير في الذهن اذا تصوره مجرداً كلياً . وبين الموضوعات
المجردة الكلية نسب يتمتع قيامها في المواضيع الوجودية في حال تميزها
وتخصصها مثلاً شيء ذهني اي متصور في الذهن يكون محمولاً لشيء
آخر ذهني على انه موضوع له في القضية فنقول مثلاً زيد انسان فانك
تحمل انسان على زيد وهذا متسع فيما لو كان انسان مأكوذاً هنا للدلالة
على ما هو الانسان مخصصاً في الخارج . ثم ينشأ عن تضمن التصورات
وامتدادها نسب توافق او تناف عليها تبني التصديقات ثم تتناسق
البراهين متلاحمة . ومادة كل هذه الأعمال العقلية المختلفة هي دائماً
الموجود ولكن لا من حيث حقيقته بمزج عن التصور بل من حيث تعلقه
بالتصور ومشاركته له في صفاته وقضاري الكلام ان موضوع المنطق
ليس هو الموجود الحقيقي بل هو الموجود الذهني . واعني به الموجود لا من
حيث صفاته الحقيقية التي يصف بها في وجوده الخارج في الطبيعة بل
من حيث الصفات الذهنية التي ينسبها اليه العقل . ولا خفي انه ليس
شيء يصلح مادة للعرفة الحقة ما لم يصف بمنخل التصور . فحصل من ثم
ان علم الالهيات وعلم المنطق ينسج مجال بحثهما حتى يتناول كل حقيقي
موجود ويمكن الوجود . فلم الالهيات هو العلم الشامل لكل حقيقي .
وعلم المنطق هو علم علم الحقيقي . فلا بد اذا لطلب تحصيل الحقيقة
من درس العلوم الخاصة النوعية ولا بد زيادة على ذلك من درس علم
الالهيات وعلم المنطق . وان كلاً من هذه العلوم بيد العقل لمعرفة
الحقيقة على سبيل خاص به . اما السبيل المنطقي الذي يتهجه العقل

تحصيلاً للحقيقة فهو الآتي فتيمة .

(٧) قد قدمنا ان العقل يتخذ موضوعاً لمعرفة اما الخواص المحسوسة
المنزعة من الاجسام واما الكم العقول والكم المساحي واما الموجود مع
صفاته الالهية او النفسانية وذلك بحسب ترقبه في مراتب التجريد .
وكل هذه الصفات هي متعلقة بالموجود الحقيقي لان العقل ارتفعها منه .
ولكن الصفات المجردة التي هي للموضوع المتصور ثم المحمولات المختلفة
النشئة عن التجريد الذهني فليست متحققة ولا ممكنة التحقق في الوجود
الخارجي بل لا وجود لها الا في الذهن ولهذا فانها تدعى المحمولات الذهنية
منها مثلاً كون شيء مقولاً على غيره بان يكون محمولاً في القضية او
يدخل في التعريف او البرهان دخول جزء مقوم . فبذه المحمولات
الذهنية في موضوع المنطق الصوري . وقلت « ذهنية » لمقابلتها بالصفات
الوجودية الحقيقية التي هي موضوع علم الالهيات .

وان المنطق يعتبر هذه المحمولات الذهنية من وجهين أما الأول
فلانه يتبرها من حيث هي في نفسها ولهذا تراه يبحث عن القضية وعن
القياس وعن القوميات والنتيجة وعن الموضوع والمحمول وعن الكلي وعن
الجنس والنوع والتفصيل الخ .

وأما الثاني فلانه يتبرها من حيث صدق مقولتها على الموجودات
الحقيقية في الطبيعة فان الاشياء الطبيعية اذا عالجها العقل بفعل التجريد
فترضها سالحة لأن تنسب اليها المحمولات الذهنية وان عارضت بعضها
بعض كانت محلاً لنسب منطقية فنقول مثلاً الحيوان جنس والانسان

نوع ثم إنك ان تعارض الجنس بالتوحد وكلنا هلم جراً الى ما نتأذى به بقوة التجريد الى جعل كل الموجودات الطبيعية الحقيقية موضوعات لممولات ذهنية مما يدخلها في حيز مباحث المنطق . فترى من ثم ان المنطق هو أيضاً آلة تتألف بها معرفة الحق بوجه العموم لان بحثه يتناول كل ما يتوصل العقل الى إدراكه . لانه لما كان يبحث عن خواص المواضع بحسبها يتصورها الذهن كان انه يمد السبل الى معرفة تلك المواضع وما بينها من النسب والعلاقات وكان لذلك ضماناً لمعرفة الحقيقة معرفة علمية وفلسفية .

✽ بحث ثالث ✽

في ان المنطق علم وصناعة

(٨) اما كونه علماً فلا نتهى صدق عليه تعريف العلم الذي هو معرفة الشيء بأسبابه والمنطق يبحث عن افعال العقل مخفياً الى معرفة اسبابها واما هل المنطق علم نظري او عملي فالصحيح انه عملي وبيانه ان العلم النظري انما هو العلم الذي يقف عند معرفة موضوعه والعملية يستخدم معرفة موضوعه لعمل او لفعل آخر او ما كان العلم فيه من اجل العمل قال القديس توما غاية النظري الحق وغاية العملية العمل . والمنطقي لا يدرس افعال العقل درساً محضاً لمعرفةا ولجود رغبته في الوقوف على ترتيبها وارتباطها وانما يستخدم معرفته تلك في تدبير افعال عقله وتسديدها . ولذلك قد احسن من قال ان المنطق علم عملي وقال غيرهم بل هو نظري لأن تدبير افعال العقل تابع لمعرفة الحق . والأصح ما قلناه من انه عملي

لان ما يتميز به العلم النظري عن العملي هو غايتها القريبة وغاية المنطق القريبة هي العمل . واما كون المنطق صناعة فلصدق تعريف الصناعة عليه فان الصناعة على ما قاله القديس توما : هي مجموع قواعد شأنها بتدبير العمل . واما ان أريد بالصناعة معناها الحصري وبالعمل مزاولة عمل خارج فالمنطق يخرج من هذا التعريف لا ينطبق عليه لفظ الصناعة . لان القوانين التي يضعها تتعلق بتدبير العقل ومع هذا كله فان للعقل فاعلية في تحت سيطرة تدبير العقل وعليه فكان المنطق احق ان يدعى صناعة بل صناعة الصنائع كما ساء القديس توما اعتناء على ان المنطق يدبرنا في فعل العقل الذي تصدر عنه كل صناعة . وهذا ولا يصح القول ان دراسة قواعد المنطق لا بد منها لتحصيل العلم فان الناس كانوا يحسنون البرهان قبل ان وجد ارسطو قواعد القياس بل لم يبتدئ الى وضعها الا بتحليل البراهين المستعملة فان في كل شيء تكون الصناعة اسبق من العلم والعمل متقدم على النظر ومع هذا فلا تكفي ان قواعد المنطق آلة يكشف بها الخطأ ويرتشد بها الى مجانبته بيان اسبابه . وان اخطأ المنطقي في عقد قياساته وبراهينه فلا اقل من ان يرى على الخطأ ويصلح الفاسد عند مراجعة النظر ومعاودة الانتقاد .

✽ بحث رابع ✽

في تشعب المنطق

(٩) قد اعتاد بعض القوم ان يسموا المنطق الى قسمين عظيمين

سلم العقل يتخلو من نصيب منه . ولما كان العقل القطري السليم لوحده لا يتوصل إلا الى نتائج قريبة كثيراً ما يشوبها خطأ فيضطر المرء الى الاقرار بشططه كان لا بد للتوصل الى النتائج البعيدة المشككة الغامضة من ان يرجع العقل الى نفسه ويحلل المطالب المعقدة بعمل الروية والفكرة في واحد واحد منها وينسقها في نظام جملي تدله عليه فطنته قصد ان يرى جلياً كيف يتيسر له جعل افعله مطابقة لتلك الغايات . ومن ثم كانت ثمرة التروى والتحرى هي ان يوضع مجموع قواعد عامة يجتدي بها العقل عادة الى تدبير افعله العملية . فمجموع هذه القواعد العملية هو ما يسمى المنطق الجملي والصناعي . ولما قبل المنطق صناعة فان الصناعة عبارة عن اخذ العدة والاهبة اللازمة لاتقان عمل ما . فالمنطق من حيث هو صناعة يعرف بأنه مجموع قوانين تهتدي بها قوة الانسان الفاعلة الى مزاولة العمل . ومن ثم كان كل خال منتبه اليه هو نتيجة ضلال ما وكل اخفاق عمل فهو يدل على عسف في الحكم . والعكس بالعكس اعني ان كل ترتيب حسن في نوع الفعل او في العمل الخارج فهو متوقف طراداً على حكم سديد قويم . وعليه كان لا بد لاحسان العمل من سداد الحكم ولا يبدل الحكم الا بالبحث عنه بروية قصد ان تعلم كيف تستعمل مواد التصور في الافعال المؤدية الى معرفة الحقيقة وهذه المواد هي اولاً المعلومات الابتدائية اي التصورات البسيطة . ثم ان التصديقات المفردة تصير في دورها مادة للتصديقات المؤلفة بالقياس والبرهان . ثم هذه اي القياسات تكون في دورها مادة لبناء صرح العلم او الفلسفة .

فالمنطق هو العلم بهذا الترتيب الذي تساق عليه مواد التصورات حتى يحصل منها التصديقات ثم البراهين ثم تأليف مجاميعها التي يتأدس بها الى معرفة الحق . فيتمحصل من هذا ان المنطق بمعناه المذكور هو علم في اعلى مرتبة من مراتب العلم (راجع ف ١١)
وثانياً موضوع المنطق المادي هو مواد التصور اسية المعلومات والتصديقات والبرهانات . وموضوعه الصوري هي تلك المواد من حيث قبولها الترتيب المنطقي اي من حيث انها قابلة الاتساق في نظام علي وعليه كانت مرتبة تلك المواد في نسق علمي هي ما ينصب عليه انتباه المنطقي وما يقصده في مباحثه . ثم الفرض منه اي المنطق هو الحصول على الحقيقة من طريق ترتيب تلك المواد على الوجه الواجب .
وثالثاً اعلم ان علم النفس هو ايضاً يبحث عن افعال العقل كما يبحث عنها المنطق ولكن كل منهما يمتبرها من حيثة فكان بين العلمين خصوص وعموم . اما العموم فنكون كليهما يبحثان عن افعال العقل واما الخصوص فلأن الاول يبحث عن تلك الافعال من حيث هي حيوية ويتحرى الاكتشاف على مصدرها وطبيعتها . واما المنطق فيبحث عنها من حيث هي صور الموضوع المجردة والعامة فيستمد منها لتلك مادة النسب التي يحكم بها في تصديقاته وبراهينه فيقيم من كل ذلك مجموعاً منسوقاً مرتباً يعرف بالعلم او الفلسفة . فالترتيب الذي هو في علم النفس وسيف سائر العلوم الباحثة تن حقيقة الشيء شرط لايقوم بدونه العلم هو اي ذلك الترتيب في المنطق لا شرط فقط وانما هو موضوعه لان موضوع المنطق

فالغاية الطبيعية للشيء هي داخلية فيه وباطنية له . ولما كان كل
طبيعة متجهة نحو غايتها الباطنة كانت الافعال فيها متوافقة متسقة في
الجملة ينظم بعضها مع بعض ويترتب بعضها على بعض وتدرك بها الغايات
الخارجية كذلك وتلي ما يريده بها ذلك الذي يشاء النظام العام وينتظم
في الطبيعة والفلسفة هي درس هذا النظام والوسائط التي تؤدي اليه .
وان علم الطبيعيات في اصطلاح المدرسين هو الجزء الاول من
الفلسفة ويشمل الجزئين المجمع اليوم على تسميتهما بعلم الجماد وعلم الحيات .

كتاب في المنطق

فائقة

﴿ بحث اول ﴾

في عرض المنطق وموضوعه

(١) ان تعيين موضوع المنطق يتوقف على معرفة غرضه ولأنه
ان غرض المنطق هو أن يضمن للعقل الحصول على الحقيقة . فانه مجموع
قوانين اذا تمشى عليها العقل تحقق له معرفة الحق وحصلت له العصة من
الخطأ . الرجل الصائب الرأي يكتب بزاولة الحياة حكمة او قوة
ترشده الى الوسائل الصالحة المؤدية الى الغايات فالخبرة تعلمه توجيه
افعاله اي مطابقتها للغاية المقصودة . وإن مطابقة فعل لغايته تتوقف على
معرفة ما بين الفعل والغاية من النسبة والارتباط وان عبارات هذه
النسب يتألف منها قواعد عملية يهتدي الانسان الحكم برعايتها الى تدبير
افعاله . ومجموع هذه القواعد هي موضوع ما يعرف عند الجميع بأصالة
الرأي او العقل السليم والعرف .

ولست قواعد العرف العام ثمرة الاجتهاد والتروي إلا انها تتوقف
على بعض احكام تجريبية يصدرها العقل بداهة ومن غير استياء لها
يتوصل بها الى الوقوف على ما بين حوادث الطبيعة من العلاقات وعلى ما
بين الفعل والغاية المعد هو لها من النسبة والارتباط وانما هذه القواعد
التجريبية البديهية هي ضرب من ضروب المنطق النظري وقل انسان

الباب الأول

في علّة النظام المنطقي للعاقلة

الفصل الأول

بحث أول

في مبادي العقل المثل وطبيعته .

(١٠) ان مبدء أفعال العقل الأول أو العبد هو الجوهر أو المركب الانساني والمبدأ القريب هو القوة العقلية . ويان ذلك انه علي ما يتضح من علم النفس لا يتخلو فعل من الأفعال العقلية من ان يتعلق اصلاً وممارسة بفاعلية القوى السفلية اي القوى الحسية لانتقاره الى آلة من آلات البدن يتم بها لكي تفكر من تصور شيء . أنت في حاجة في أول الامر الى ادراكه بالمشاعر وان شئت مداومة تصوره فلا بد لك من استنباط الموضوع بمداومة مساعدة الحس لك وكذا إنا شئت معارضة تصوره فأنت في حاجة ماسة الى صورة ذلك الموضوع الطبيعية أو الى رسمه او الى رقم مثلاً او خطه او ما شاكل ذلك مما يدل عليه . ان الشيء المادي الذي هو موضوع الحس هو ابدأ دائماً متين متخض مصنوع علي وتيرة معينة ومن مادة مخصوصة ومتصف بخواص معلومة فيما ان موضوع التصور فهو مجرد كلي اعني أنه معتبر بمنزل عن تلك الشخصيات اللاحقة به سببه وجوده الطبيعي الخارجي منقوض عنه اللواحق الغريبة . ومن اجل انه كلي فهو مقول علي جزئيات كثيرة وعدة افراد مشتركة فيه . مثال ذلك هذا صنع

أشبه يهدي هو من نحاس أصفر مستدير الشكل هو الآن علي طاولتي انقره فيسمعي رنة شجرة اثري عيني فأبهرت شكله ولونه وفي يدي فأشعرت بصلايته وفي اذني فسمعت صوته . وكل ما ذكرته فيه كالشكل واللون والصلابة والصوت والحضور الحالي المتميز في مكان كذا الى غير هذا من الصفات المحسوسة الخارجة المختلفة بقي متفرقاً منفرداً في من يرى هذا الصنيع اذا لم يكن الراي له قوة الجمع والتأليف بين تلك الصفات وهذه القوة هي حاصلة في الانسان والحيوان بالاشتراك وفي ما يسببه الاقدمون بالحس المشترك . ثم لما كانت كل هذه الصفات المحسوسة قد فلتت في بالاتفاق تاركه في اثر لكل واحدة منها بحسبها كانت آثارها في مترابطة متحدة فظهرت لي جميعها كلاً مركباً من اجزاء هي بقدر عددها وهذا الكل المركب بالخلة المذكورة هو الموضوع المحسوس كالصنيع الذي ذكرته . وما يحصل في من الادراك الحسي للموضوع الخارج هو ما نسيه صورة فان تلك المحسوسات تبقي في آثاراً من قبلها الاول هي صور واشباح تلك الصفات المحسوسة التي تنتج في الخيال والصورة والواحدة وتستيقظ عند الحاجة لبقائها ودائع في خزانة الحافظة وهاتان القوتان اي الصورة واتهم بكيان العقل مؤونة المواد التي يحتاج اليها في فعل التصور . وتلك الصور المشبعة هي التي تساعد العقل وتبينه الى ادراك الشيء ما هو ففصل له المعرفة الذهنية التي حدّها هي الصورة (١١) ان الشيء المادي الذي تدركه المشاعر او الصورة لا يزال شيئاً متخصاً معيناً مخلوطاً بزوائد ولواحق وحواشي من كم وكيف واين

المقل الى موضوع مجرد والى فعل من افعال العقل التيريدية السابقة فيسمى فعل المعرفة هذا فكري او معرفة بالرجوع . ثم ان كان موضوع هذه الفكرة هو موضوع التصور على وجه الاستقامة فالفكرة تسمى الفكرة الموضوعية او الوجودية واما ان كان موضوعها هو فعل التصور من حيث هو حدث الفاعل المتصور فالفكرة توصف بالانفسائية .

فكل الافعال التي ذكرناها فرجها في الاصل الى التصور او الى ادراك شيء ما هو .

٨ التمييز فعل يتصور به العقل موضوعاً على انه مقتضى عن موضوع آخر ليس هو الاول ويراد بالموضوع كل ما يمكن ان يكون حدثاً لفعل التصور .

فان كان شيء من الاشياء المألومة مختلفاً عن شيء آخر اختلافاً واقعياً في الخارج سابقاً لتعل تصورهما فالتمييز بين الشيئين يعرف بالتمييز الحقيقي كما هو التمييز بين بطرس وبولس واما ان كانت حقيقة الشيء فردةً وحيدة في الطبيعة ولكن العقل استحضرها بصورتين فالتمييز بين موضوعي التصورين مع وحدة حقيقة الشيء في الخارج انما هو تمييز ذهني منطقي

ثم هذا التمييز الذهني يسمى ذهنياً ذهنياً اي محضاً للذهنية اذا دلّ التصوران على مضمون واحد بعينه كما لو تصورت بطرس مرتين ليمسني لك اعلان كونه هو هو بعينه واما اذا دلّ التصوران على موضوع واحد وحقيقة واحدة متصورة من وجهين جزئيين فالتمييز ذهني بالقوة مثلاً . لو تصورت

نفس الانسان الواحدة باعتبارين من حيث هي المبدأ الاول للحياة الحسية ومن حيث هي المبدأ الاول للحياة العقلية والناطقة فيبين التصورين تمييز ذهني بالقوة .

(١٧) وثانياً التصديق وهو قائم بنسبة شيء لآخر اعني بادراك كون شيئين سبق تصورهما هما متوافقان او متخالفان فهو اذاً فعل تصور موضوعه الصوري تلك النسبة بين حدي التصورين السابقين^(١) ويسمى تصوراً مركباً او تصور المركبات بمقابلة التصور البسيط وغير المركب .

وثالثاً اما البرهان او الانتقال الذهني فانه مجموع تصديقات متلاحمة متسلسلة لان العقل يقابل بمبدأ واحد اوسط حدين طرفين لا يدرك مباشرة ما بينهما من نسبة التوافق وذلك رغبة في ان يرى هل تلك النسبة موجودة أولاً ويتأذى الى ذلك بالمقابلة .

فقد وضح لك ما تقدم ان افعال التصور بانواعها المختلفة ثم التصديق والبرهان هي في الاصل الاول فعل واحد بعينه اعني انها تصورات ادراك

(١) م يظهر في هذا التعريف انه خالف كثيرين من المناطقة الذين يجعلون التصديق لافي ادراك النسبة الحكيمية فقط بل في اجاب تلك النسبة او سلبها والا لا يقبل التصديق خلافاً ان كان محصوراً في ادراك النسبة لا يتجاوزها ولكن يفهم في ان المؤلف اراد هنا ان يبين ما هو التصديق اساساً واصلاً احياناً ليكون الفعل العقل هي في الاصل الاول واحدة لا ان ينفي وجوب الاثبات والتي في التصديق بدليل تعريفي التصديق بالاجاب النسبة او سلبها كما رأيت فيما تقدم وبابلي عبارة اراد المؤلف ان يبين ان مرجع التصديق الى ادراك شيء ما هو والشيء المدرك هنا هي النسبة بين شيئين .

ووضع كما رايت في مثل الصنخ وهو يتشبع في المشاعر والوهم على نحو ما يحس من خارج مخلوطاً كما رايت وليست تلك الاشباح في الصور والخيال والحفاظة هي ما نسيه بالتصور الذهني لان التصور الذهني تصور مجرد وكلي وبها تين الصفتين يتميز التصور الذهني للذكر واليك بيانته : يمكنني ان اتصور صنخاً عارياً من هذه الصفات المعينة المذكورة ومتقوضاً عنه تلك الاحوال الشخصية بل ان لا يكون مثلاً من نحاس اصفر او مطروفاً بزمان كذا ومكان كذا ومسمماً صوتاً شجياً الى غير هذه من الشخصيات في الوجود اعني يعنى لي ان اتصور صنخاً نكرة يمثل لي ولومع نقص ما كل فرد من افراد الصنوج اية كانت مادته وشكله وكفه وظرفه . والصنخ اذا تصوّرته بعزل عن كل تلك المعينات فقد صار في حالة التجريد ولذلك كان كلاً شائعين كثير من الافراد المشاركة ليعني الصنخية فهذا هو التصور الذهني فكان التصور الذهني هو استحضار موضوع ما بهيئة مجردة وكلية

بحث ثان

في ان افعال العقل متعددة ولكنها في اصلها الاولى متحدة

(١٢) اما كون افعال العقل اي التصور والتصديق والانتقال الذهني هي متحدة في الاصل فلان فلا منها قائم بمشاهدة شيء ما هو . واما الاختلاف بينها الذي يجعلها متعددة فحاصل عن صفات عارضة خاصة بكل واحد على افراد فيعبر بك معرفتها على التعيين فتقول : اولاً اما التصور فتكيف بكيفيات متعددة يختلف اسمها بحسبها فانه

١ اذا انصرف العقل الى النظر في شيء بعزل عما يحاط به سمي فعله انتباهاً

٢ هذا الانتباه اذا قصره العقل على صفة واحدة من صفات ذلك الموضوع بعزل عما يلاحقها ويرافقها من الصفات او صرفه الى جملة الصفات التي تقوم بها ماهية الموضوع ولكن مع قطع النظر عن كل الصفات التعيينية الشخصية لحقيقته الوجودية ففعله حينئذ فعل تجريد . واعلم ان التجريد اساس التعميم ومصدر الشكول .

٣ ثمرة التجريد في العقل هو التحليل اي تقسيم صفات الموضوع المعلوم .

٤ اذا عاد العقل لجمع تلك الصفات التي سبق لفصل بعضها عن بعض ففعله يسمى تأييفاً او جمعاً .

٥ اذا تصوّر العقل موضوعين على ولاء ورأى بينهما نسبة وارتياباً فالتصور بل التصوران معاً مقابلة وتشييه

٦ رؤية الحقيقة الوجودية في العيان او الماينة والمباشرة وقيل لها رؤية بمقابلة التصور الذي يرد على الاشياء الذهنية اي الاشياء المعترية بعزل عن وجودها في الخارج .

٧ اذا كان موضوع العقل هي افعال النفس وخصوصاً افعالها الروحانية فيعبر عن فعله بلغة الضمير . واعلم في الجملة ان كل فعل معرفة اذا حصلت أولاً عن مجرد ظهور الموضوع فهو فعل معرفة لها بالمباشرة ونسبته مباشرة واذا لم يحصل تواء بل بمساعدة الارادة المختارة التي تصرف انتباه

شيء ما هو . اعني انها كلها فعل معرفة شيء ما هو . ولما كان هذا الفعل واحداً بالوحدة الصورية . كانت محله قوة عارفة واحدة يطلق عليها على السوية اسم العقل او الفهم او القوة المدركة او الذهن

بحث ثالث

في ان تجردية الصورات تجعل الحكم والبرهان ميسورين ممكنين

(١٤) كل موجود في الطبيعة هو نفسه لا غيره هو شخص معين لا يشترك فيه غيره ولا يصوران شيئاً حقيقياً اي موجوداً في الخارج يقال عن غيره او يحمل عليه فسقراط مثلاً هو هو وليس شيئاً غيره وهو علم شخصي لا يسند الى غيره من حيث هو علم شخصي فلا يقال على غيره مع بقاءه علماً او شيئاً شخصياً فمن انى اذاً يصح ان يحمل شيء على غيره وينسب اليه .

ان سبب نسبة شيء الى آخر هو لان العقل يقوى على تصور شيء ممرى عن الشخصات المعينة اعني ان يجرده وكذا يكون موضوع تصوره عاماً اي موجوداً او ممكن الوجود في افراد كثيرة يمكن ان ننسب اليها ونحمله عليها في تصديقاتنا وعليه فنصير الاشياء بواسطة التجريد الذهني قابلة لان ينسب او يقال بعضها على آخر ويحمل عليه . فان كانت معلومات الاشياء الطبيعية تحصل في ذهنا في حالة يصح معها نسبتها الى نوع يرمته او جنس بكامله لو كانت من الشمول والكلية بحيث تنطبق على انواع او اجناس فالفصل في ذلك لقوة التجريد . هذا في التصور

والتصديق . وايضاً البرهان يقتضى حداً اوسط كلياً شاملاً والا لا تصح نسبة الموضوع فالمحمول اليه . والكلية والشمول هو ثمرة التجريد ونقيضته .

هذا فلنأتين الآن الى علم المنطق بمناء الحضري فنقول .

القسم الاول

الباب الثاني

في علة النظام المنطقي المادية

(١٥) العلة المادية هي مامنه يكون شيء فواء النظام المنطقي التي تستعمل قيامه ويتركب هو منها هي علة المادية وعليه فتكلم في الفصل الاول على مواد الاولية وهي الصورات وفي الفصل الثاني عن الحدود والفصل الاول يشمل مستلتي الاولى في التصور وموضوعه وخواصه والمسألة الثانية في اقسامه .

الفصل الاول

في الصورات

(المسألة الاولى) في التصور وموضوعه وخواصه

(١٦) في التصور من حيث اعتباره المنطقي (قلت من حيث اعتباره المنطقي لأخرج اعتباره البيكولوجي كما مر بك في بابه) التصور

الذي ارادناج .

٢٠ اما المقولات التسع الباقية فانها تدل على معينات عارضة كما سوف ترى ذلك في علم الكليات وهي الكمية والكيفية والاضافة وأين ومتى والوضع وله وان يفعل وان يفعل . ثم انه من هذه المقولات التسع ما هو داخل في الموضوع المقولة هي عنه واريده الموضوع بمعنى اطلاقها منها ما هو خارج عنه فن الجلس الاول ترى اثنتين داخلتين في الموضوع ولازمين له معتبراً باطلاقة وهما الكم والكيف ومقولة ثالثة لازمة للموضوع معتبراً بالنسبة الى غيره وهي الاضافة مثل زوج وشفع واما الخارجة عن الموضوع فهما مقولتا أين والمتى الواحدة للسكان والاخرى للزمان وكلتاهما مستندان من المقدار الاول من مقدار الكم والثانية من مقدار الزمن اسى مدة بقاء الموضوع . واما مقولتا الفعل والانفعال فاننا نسيان الى الموضوع لانه مبدأ الاول وحده او غاية الثانية مثل قولك كبرت الزجاجة فانكسرت .

البحث الثاني

في الاجناس العالمة

(٢١) ان الاجناس العالمة هي خمسة . ان في العقل الانساني قوة التجريد والتقسيم والجمع وهو يتصور الشيء الحقيقي الوجودي بواسطة معلومات مجردة صالحة لان تصوير شاملة كلية فما هي العلاقة بين تلك المعلومات المجردة القابلة للشمول والموضوع اعني ما العلاقة بين المحمول

والموضوع المقول هو عنه وما هو وجهة مقولة تلك المعلومات الشاملة عن الموضوع وبأية جهة يكون الموضوع محمولاً عليه المحمول فالجواب ان مقولة تلك المعلومات عن الموضوع تكون على انواع مختلفة فمنها ما هو مقول قولاً ذاتياً ومنه ما هو مقول قولاً ضرورياً وان غير ذاتي ومنها ما هو مقول قولاً حادثاً او عارضاً فهناك بين ذلك باسباب فنقول .

اولاً من تلك الصفات ما يتقوم به ذات الشيء وماهيته وهي التي تجعل الشيء ان يكون ما هو والتي بدونها لا يمكن وجوده ولا تصوره مثل الحيوانية والنباتية في الانسان .

وثانياً منها ما هو ضروري ولكن غير ذاتي وهو ما لا يتقوم به الجوهر ولكنه حاصل عنه ضرورة وهو ما يبين ويزيد الكمال المقوم للشيء . وذلك على وجه الاستمرار والثبوت وهذا ما يسمى الخاصة .

وثالثاً اما الصفات الحادثة او العارضة وتسمى العرض وهي ما كانت علاقتها مع الذات علاقة عارضة وتسمى العرض الحادث والمفارق والعرض المطلق فقد تبين لك ان مقولة المحمول على الموضوع على ثلاثة أوجه : مقولة ذاتية ومقولة ضرورية غير ذاتية ومقولة عارضة او المقولات الذاتية والمقولات الضرورية والمقولات العارضة .

وربما المقولات الذاتية تقسم الى ثلاثة هي النوع ثم مركباه الجنس والفصل .

ان العقل ليس موضوعه الذات الشخصية الفردية بل الذات

النوعية التي هي عبارة عن مجموع معلومات مجردة وكلية وهي التي تقوم بها ماهية شيء بحسب ما يتصوره العقل فالنوع هو إذاً عبارة عن هذه الصفات المقيمة للذات والماهية ثم هذه الصفات المقيمة للنوع منها ما يقال معاً على النوع وعلى غيره من الأنواع ويسمونها الصفات الجنسية لأنها تقوم الجنس ومنها ما يستقل به النوع بوجه خصوصي ويميز به عن غيره من أنواع جنسه وهي الفصل التوحي ثم الخاصة ما ليس من ماهية الشيء ولكنه حاصل عنها ضرورة ولازم لزوماً غير قابل الانفصال ويقال عن صفة انها خاصة من خواص النوع اذ تفرّد بها النوع بطريق الاستقلال وتزمت لكل افراده بوجه الشمول ولكل واحد منها بوجه الاستمرار فتكون الخاصة عبارة عن كلي خارج عن الماهية صادق على نوع بالاستقلال وعلى كل افراده بالجلّة وعلى كل فرد منها بالاستمرار فهذه هي شروط ثلاثة لا بد من تحققها في الصفة لتكون خاصة من الخواص . والخاصة بمعناها المحصري يكون امتدادها هو امتداد الثالث فتساكبان . فان خلا شرط من الشروط الثلاثة المتقدمة لا تبقى الخاصة خاصة لانها والثالث لا تتساكبان قولاً . ولكن قد يسمون الصفة خاصة وان خلا منها شرط او شرطان من الشروط المتقدمة كأن تكون مثلاً تلك الصفة مما يفرّد بها نوع دون غيره وان لم تشمل تلك الصفة كل فرد من افراد النوع صانعة فيها جملة وفي كل فرد منها على وجه الاستمرار فعمل الطلب مثلاً خاصة من خواص الانسان وكذا كل صفة وجدت في جميع افراد نوع ما وجوداً دائماً مستمراً ولكن تلك الافراد لا تغلّبها بطريق الاستقلال بل توجد في افراد اخرى

من افراد جنس فهذه الصفة قد يسمونها خاصة ايضاً وبهذا المعنى قال برفير من خواص الانسان ان يكون حيواناً متصبّاً على رجلين . وكذا قد تسمى خاصة تلك الصفة اللازمة لكل فرد من افراد النوع المشتركة بينهم والثابتة لهم وحدهم دون سواهم ولكن ثبوتها لهم هو على وجه التوقيت لا الاستمرار وبهذا المعنى قال برفير خاص بالانسان وبكل انسان وبه وحده ان يبيض شعره شيئاً عند الشيخوخة . واما الصفة العارضة العامة والعرض العام فيمكن تعريفه بوجه السلب او بوجه الايجاب وهو يقابل الخاص اما تعريفه بالوجه السلبى فان يقال العرض ما ليس خاصة واما تعريفه بوجه الايجاب فان يقال العرض هو صفة يمكن وجودها في شيء او زوالها عنه مع بقاء ماهية معروضها وموصوفها سالمة على ما قاله برفير . ثم الصفة العارضة والعرض العام منها ما يكون مستقراً في معروضة على وجه الاستمرار ومنها ما يكون منفكاً لا يوصف به معروضة الا على وجه التقطع فيكون العارض على نوعين منفك وغير منفك عن معروضه فالمنفك كالنوم في قولك الحيوان ينام وغير المنفك في قولك الغراب اسود الريش قاله برفير وعليه يجب ان تفرق بين العرض وان غير منفك (وبين) الخاصة .

واما قول برفير ان الصفات العارضة ما كان وجودها او عدم وجودها في الموضوع على حدّ سواء فلا يراد به ان خلوها في بعض طائفة النوع مطلقاً او في بعض آونة وجود معروضها انما هو شرط ضروري لعارضيتها لانه ربّ صفات عارضة يكون استمرار وجودها في المعروض

من حيث اعتباره المنطقي هو مركب من مركبات التصديق ويصلح ان يكون موضوعاً او محمولا في القضية . فان التصديق هو الفعل الاساسي من افعال العقل والتصوير يعني . معدّات التصديق ومواده وان البرهان هو تحصيل تصديق جديد من تصديقات سبق علمها . والتصديق حكم بشي . متصور على شي . آخر متصور وتبارة هي القضية . فاتصور المنطقي هو الشيء المقول المقول عن شيء اخر والمقول عنه شيء . اخر . والذنبه بين التصورين الممكنى عنها بالرابطة ويعبر عنها عند العرب بالضمير او بفعل كان وقد تحذف عندهم اكفاء عنها بالاعراب والربط . وانت التصورين اي الموضوع والمحمول يعرفان بالخذنين او الطرفين والموضوع أو المحكوم لها وعليه هو ما نسب اليه شيء . والمحمول ما حمل على غيره اي نسب اليه وما تنسب الي الآخر وما تنسب اليه الآخر هما تصوران موضوعيان لا ذهنيان صرفاً . ويعرفان بالخذنين والطرفين . ويسمى الاول موضوعاً او مقدماً والثاني محمولا او تألياً بحسبها تكون القضية جلية او شرطية كما سوف ترى . وانما سمي الموضوع موضوعاً لان التصور وضع او نصب ليحمل عليه غيره والمحمول محمولا لانه يحمل ويقال على غيره .

(١٧) لما كان الحق والباطل هما متعلقا التصديق لا التصور كان بحث المنطق الذي غرضه معرفة الحق مقصوراً على التصديق ولكنه يتناول التصور من حيث ان هذا يكون مادة للاحكام الصادقة او وسيلة للتصديقات الباطلة . وان التصور المفرد البسيط لا يوصف بالحق والباطل وانما الحق والباطل يحصلان عند ما تثبت شيئاً لشيء . او تنفيه عنه .

والمنطق ينصب بحثه على افعال العقل من الوجه الذي تمكن به من توجيهها الى الحق ومجانبة الباطل .

واعلم ثم ان التصور لا دخل له في المنطق الا باعتبارين باعتبار كونه موضوعاً للتصديق وباعتبار كونه محمولا له ومن ثم هذان المطلبان الاول الموضوع اي شيء . هو والثاني المحمول اي شيء . هو .

المطلب الاول

في الموضوع

(١٨) اما موضوع القضية فهو شيء آخر درجة من درجات تحليله ذات مفردة معينة . نعم يكون الموضوع في القضية بل كثيراً ما يكون شيئاً مجرداً ولكنه حيثئذ منقول عن محمول لموضوع فردي سابق ولنا عليه دليلان دليل من علم النفس وآخر من علم الكلي والموجود . اما الدليل الاول فلان التصور يستمد منه الاختيار الحسي الذي لا يريد الا على مفرد معين غير مجرد بل محض والدليل الثاني أن الموضوع سيغ الحصر ولا يصح ان يكون الا فرداً معيناً وهو الذي يسميه ارسطو الجوهر الاول لانه « اي الجوهر الاول » من جهة اولى لا يصلح ان يحمل على موضوع سابق لان الفردية الشخصية لا تحمل على شيء . ولا يشترك فيها غيرها فان سقراط مثلاً هو سقراط لا يقبل التوحيد مع غيره الامع نفسه ومن الجهة الثانية لانه اي الجوهر الاول هو موضوع التصورات المفردة الشاملة التي يصلح ان تحمل هي عليه من وجوه مختلفة . خذ

هذه القضية الثلج تذيبه الشمس فالثلج فيها موضوع مجرد .
ولكن ما هو الثلج . هو شيء ابيض اللون يتساقط كالقطن المندوف
خفيف بارد الحس فهذا الذي تراه جسماً ابيض اللون وتلمس برودته
ويتساقط كالقطن المندوف الخفيف هو ثلج قولك هذا الجسم الخفيف
الايض الساقط هو الموضوع الاول وهو فرد معين وقولك الثلج محموله
ثم صار الثلج موضوعاً لمحمول آخر هو صفة القوبان عند حرارة الشمس
قد رأيت ان البحث عن طرفي القضية يؤديه بنا الى معرفة الحد
الاول الذي هو في الاصل موضوع فردي مشخص وهو الذي يعود للنهن
فينسب اليه كل محمولاته .

المطلب الثاني

في المحمول

(١٩) اما المحمول فهو محط ثلاثة أبحاث منطقية اولها ما
مدلوله ماذا يقال به عن الموضوع وهذا يبحث المقولات العشر وثانيها ما
في علاقته بالموضوع وكيف يجب نسجه اليه وهذا هو بحث الاجناس
الخمس وثالثها ما هي رتبة الصور في الثمول وما هو مقامه في سلم
المحمولات الكلية وهذا يبحث عن التعريف والتقسيم

بحث اول

في المقولات العشر

(٢٠) ان ارسطو حاول جمع كل محمولات التصديقات التي
تصدر عن العقل بصورها التي لا نهاية لاختلافها فوفق الى ردها الى

طوائف نسب تنهياً لما تنهيد الموضوع المستمد عن الاختيار من انواع
التعينات وكل طائفة من تلك الطوائف النسبية يتقوم منها بآية تصورات
متجانسة هي المقولات العشري اجناس المحمولات السامية وينطوي
تحتها كل ما يتصوره العقل ايأ كان ذلك التصور وهي تشتفرق كل كنوز
التصور وتشتوب كل مطالب العلم في مستقبل الايام .

واما ما هي هذه المقولات التي وفق ارسطو الى وضعها وهي في
غاية من البساطة ولا يساقق بعضها بعضاً ولا يتوحد معه فالجواب هي
الآية ١ الجوهر المجرى او الجوهر الثاني . اذا رأينا شيئاً ابيض متناطحاً
كالقطن خفيفاً بارداً نقول هذا المرئي المتصف بالصفات المذكورة (اي
الموضوع الاول الفردي او الجوهر الاول) هو ثلج فالثلج هنا محمول
لموضوع معين فردي وهو هذا المرئي والمحمول قبل أن يثلج في قولك
الثلج بذوب بجمرة الشمس لفظ يدل بصورة التجريد على معنى مجرد هو
ذلك الجوهر الذي وقع تحت حواسنا متكاملاً بتلك الميزات العارضة
للدلول عليها بلوصاف ابيض خفيف بارد فاذا جعل العقل لفظ الثلج
بجملة يميز يده تلك محمولاً لتلك الموضوع المرئي بالحس كما لو قال هذا
الموضوع المرئي لثلج فيكون حيث ذكره نسب الى الموضوع (اي هذا المرئي)
المقولة الاولى وهذه المقولة تسمى الجوهر الثاني بالمقابل الى الشيء الشخص
الفردي المسند اليه تلك المحمولات وهو الجوهر الاول جرياً على تسمية
ارسطو . ودليله ان الجوهر الثاني هنا يقع موضوعاً لمحمولات ولكنه
يفترض شيئاً فردياً معيناً قد وقع هو محمولاً له من قبل كما في قولك هذا

من مقتضيات شريعة طبيعية كما لو قلت الزنجي اسود اللون وكل الزنوج سود فانه وان ثبت كون السواد صفة مستمرة في الزنجي فلا يمنع ذلك من كونها صفة عارضة لتحقيق كون الزنجي باقياً سيفي نوع الانسان سواء كان اسود اللون او ابيضاً . وعليه فلا يكفي للفرقة بين الخاص والعرض مجرد ملاحظة الوقائع والتبع البسيط وسوف ترى ان سبيل الفرقة بين الصفة المارضة المستمرة والخاص هو بحث جليل هو بحث الاستقراء العلمي ويستلزم منواله الطرائق الانعكاسية منواله دقيقة .

(٢٢) واما فائدة درس الاجناس فهي جلية لاننا نقف بذلك الدرس على معرفة ان الموضوع قد يكون نوعاً او جنساً او فصلاً نوعياً وانه له خواص واعراض وكل هذا يمد للعقل طريق التعريف والتقسيم ثم تلك المعرفة لا بد منها لبرهان العلمي الذي يتوصل اليه بالتعريف ولما كان بين هذه الاجناس العالية نسب تعلق لا ينهي لنا معرفتها إلا بمعرفة تضمن وامتداد التصورات اتبعنا هذا البحث يبحث التضمن والامتداد

بحث الثالث

في التضمن والامتداد

(٢٣) اما التضمن فهو مضمون التصور اي مجموع الصفات والخواص التي دلنا عليها تحليل الموضوع . فالانسان مثلاً تصور مجرد فان اعتبر مفهوم هذا التصور علمت ان مدلوله صفات وخواص مختلفة انتزعتها بالتجريد من افراد مستقرة فهذا المدلول او مجموع هذه الصفات هو التضمن

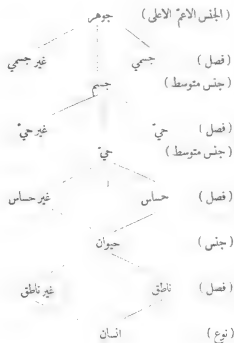
واما الامتداد فهو ما صدقات هذا التصور اي جملة الافراد الذين يصدق عليهم او يمكن ان يصدق عليهم فيكون التصور مجرد العام او بمثابة كلٍ الهي أو كلّي منطقي . فقولك الانسان كل الهي يتضمن الجسمية والحياة والحس والعقل التي هي اجزائه الالهية . وهو ايضاً كلّي عقلي من حيث انه يصدق على كل افراد الناس الذين مضوا والاحياء وعلى الآتين منهم والممكن وجودهم . وكل افراد الناس اذا اعتبرتها بوجه التوزيع كانت هي اجزائه العقلية المنطقية والتصوير كثير التضمن او قليله بحسبها يشمل من الصفات كثيرها او قليلها . وهو كثير الامتداد او قليله بحسبها يصدق على افراد كثيرة او قليلة فكلما زاد التضمن قل الامتداد وبالعكس . وانا قايلت بين تصورين واكثر من حيث ما لهما من التضمن والامتداد وجدت بين تلك التصورات نسباً اليك يانها .

بحث رابع

في نسب التعلق بين التصورات من حيث امتدادها

(٢٤) ان بين التصورات من حيث عمومها وشمولها مراتب متفاوتة وما كان منها مرجعه الى طائفة واحدة فقد جعلوا له جنساً بالسم بالسم المنطقي وما ترى في المرتبة الاخيرة نازلاً من هذا السلم هو الجوهر الفردي الذي لا يقال على غيره ولا ينسب الى غيره وانما يجعل عليه كل محمول . وفي المرتبة التي تعلو الاخيرة تلوا على الاثر ترى ما يسمى بالنوع وهو الكلي المقول على الافراد ثم فوقه الجنس الصادق على الانواع القريبة

وعلى الأفراد ثم الجنس منه بيد ومنه قريب ومنه وسط - وهالك العلم على ما نسق به يقرينا للجناس الثانية للجوهر ونهياً لما بين بعضها من تبادل التعلق .



كلّ من اشتركاً او لهم انسان ما (وهي الجزئيات والافراد)
 انسان جزئي نافذ للاشتراك بوجه كريد وسائل الاعلام الشخصية وهو الشخص
 جزئي نافذ للاشتراك بغيره هذا الانسان و غلام عمرو

البحث الخامس

في مقابلة التصورات من حيث تضمينها وفي نسبة التوافق والتباين

(٢٥) أولاً يكون التصوران متعديين أو متغايرين بحسب ما يكون مفهومهما واحداً أو مختلفاً كصورتي الإنسان والحجران التاطق وكصورتي الإنسان والحجران . فبما في الأول متواطئان وفي الثاني مختلفان ثم التصوران غير المتواطئتين أي المتغايرتين إما أن يكونا متالقين (أي قابلين للاختلاف) أو متنافرين وذلك باعتبار إمكان اجتماعهما في شيء واحد كالسائل الحلو ويقال لهما متلاقيان أو امتناع اجتماعهما معاً كالسائل والجامد . ويقال لهما متعاندان أو متقابلان .

وثانياً التعاند أو التقابل يكون على أربعة أنواع تقابل تناقض
وتقابل السلب والإيجاب أو تقابل العدم والملكية وتقابل التضاد ثم تقابل
التضاد.

أما تقابل التناقض بين تصورين وهو أساس التقابلات فهو

قائم بأن لا يكون بين حدّي التناقض اشتراك في شيء بتهّ لأن الحدّ الواحد وجوده والآخر عدمه فإن التناقض بين شيئين هو كون الواحد موجبا والثاني سالبا له لا أكثر ولا أقلّ كقولك إنسان لا إنسان . ايض لا ايض وهم جراً

٢ اما تقابل السلب أو العدم والملكية فهو سلب صفة من موضوع قابل لها من طبعه . والقيد الاخير ضروري كالشيء في الانسان والفرس فهو يحسّ لما يحقّ لها من طبيعتها وليس من هذا القبيل العي في الجاد فليس لفظ السلب هنا مرادفاً لفظ الشيء او قوات الشيء . فإن الجاد لا يصر ولكن البصر ليس مسلوباً منه فإن السلب او التزاع يفترض موضوعاً من شأنه ان يملك المسلوب او المتزوع منه .

٣ اما تقابل التضاد عمله بين طرفي طائفة اشياء منطقية تحت جنس واحد مثلاً لو فرضنا فرضاً ذهبياً ان درجات النور منسوقة في سلسلة واحدة فيكون طرفاها الاسود والايض متضادين فيكون تقابل التضاد بين شيئين او اشياء لا يمكن اجتماعها في موضوع واحد معاً وقد يمكن اجتماعها على التماثل (ما لم يكن احدهما طبيعياً للموضوع كاليائض في التلج) فمن التضادان الاسود والايض والصعقة والمرض والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة وهي من متضادات الكيف والملكية وكذا الشجاعة والجبانة .

٤ اما تقابل التضاييف او الاضافة وهو آخر درجات التقابل فمخله بين تصورين لا يشرح الواحد منهما الا بالآخر ولا يفهم الواحد

منها بدون الآخر مثلها كالألأ والابن والضعف والنصف والمعرفة والمعروف ولما كان تقابل التضاييف احطاً المتقابلات رتبةً ويدلّ على اضافة شيء الى شيء كان الاول له ان يدعى ترتيباً او نسبة مرتبة . ولا خفى ان مثل هذا التمييز يفيد التصورات جلالة ووضوحاً والتعارييف والتبويبات دقة وحسن اتساق

المسئلة الثانية

في تقسيم التصورات . في اخص اقسامها

(٢٦) تقسيم التصورات الى الثلاثة اقسام باعتبار موضوعها الذي يجرده العقل من الاشياء المطلوبة معرفتها وباعتبار كيفية تمثيلها للشيء . المعلوم ثم باعتبار مصدرها وحصولها وقد يتداخل بعضها ببعض . اولاً اما باعتبار موضوعها المجرّد في اي التصورات ١ اما كلية الشمول او جنسية او نوعية او شخصية او جزئية وهذا التقسيم مبني على تفاوت مراتب التجربة في المعرفة الذهنية اما الشخصية او الجزئية فهي التصورات التي تستفخر كل معينات الموضوع مع المعينات التي تجعله شخصياً او فرداً مخصوصاً كبطرس وبولس .

ثم التصور هو جنسي او نوعي يحسباً يمثل للعقل صفات ومعلومات شائعة ومشتركة بين انواع جنس واحد او افراد نوع واحد وذلك على غير وجه التمييز وهي في كلتا الحالتين تصورات علمة شاملة وكلية . واما ان كان التصور عما يبعد كثيراً عن حالة التمييز وكان موضوعه

أكثر بساطة أعني إذا كان العقل يتصور الأشياء بواسطة معلومات وصفات هي من الشبوع بحيث تتناول كل موجودات الطبيعة فالتصور يدعى فائق الشمول أو التصور العام^(١) وإن دلّ التصور على أفراد كثيرة بحيث يجمع فهو تصور جمعي كشمب . ويلزم الانتباه إلى الفرق بين التصور الجمعي والتصور الكلي .

ثانياً تقسم التصورات إلى محيطية أو مساوية وإلى لا محيطية . فالمحيطية ما تتناول كل معلومات الموضوع أو على الأقل كل المعلومات التي في طاقة العقل الوصول إليها . واللا محيطية ما تتناول بعضها فقط . ثم اللا محيطية فهي إما ملتبسة أو مبينة أو مشتبهة أو بعكس ذلك جلية وتصينية وتمييزية . فالتصور الملتبس ما مثل لنا الموضوع بصفات مختلطة

(١) م . وقد سمعوا هذه التصورات في خمسة هي : الموجود . الشيء . الواحد . شيء . ما أو الموهو . الحق الخير . فالوجود يراد به الذات أو الماهية من حيث وجودها أو إمكان وجودها . ويقال على كل واحد من القولات المشر ولكن قولاً على وجه التناسب لا على الاشتراك المحض والواطؤ وأخص معاني الموجود أن يقال على الصادق وعلى ما هو موجود خارج النفس . وأما الشيء فيقال على الماهية أو على كل ما يقال عليه لفظ الموجود وقد يقال أيضاً على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود وهو كل معنى متصور في النفس سواء كان خارج النفس أو لا ولهذا صحت القول بهذا الشيء لما موجود أو معدوم وبهذا المعنى يطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ولا يطلق عليها اسم الموجود

والواحد يدل على شيء فلا يمكن أن يقسم بذاته أي بما هو ذلك الشيء . وشيء ما بدله به شيء ما هو متعاضد في ذاته ويمتاز عن غيره . والحق يقال على الموجود من حيث هو مطابق للعقل . والغير يدل به شيء من حيث مناسبتة لتأنيده ما . وسوف نشفع لك كل ذلك في علم الموجود .

لا تكفيها مؤنة تمييزه عن غيره من المواضيع . وأما التصور الجلي والصرح أو التعيني فإنه وإن كان قد يتضمن صفات مشتركة بين مواضيع كثيرة فقيه من الشخصات ما يستلزم الموضوع المعلوم بحيث يميز بها عما سواه . فمثل الأول أن تصور السمك حيواناً يسبح ومثل الثاني أن تصور ما بياضاً يتشم من أذنيه . فتصورك هذا من قبيل التصور الجلي والتعيني .

ثالثاً تقسم التصورات إلى مركبة وبسيطة أو مفردة فالتصور المركب ما تألف من أجزاء يصلح كل واحد منها أن يكون محمولاً في القضية كتصور إنسان عادل وتصور كل واحد من الجزئين تصور بسيط أو مفرد .

(٢٧) وثانياً : ثم التصورات من حيث كيفية تمثيلها للموضوع فمنها مؤلفة وهي ما استحضرت الموضوع معيناً بصورة ما كالإيض والمعادل فإن هذا التصور يشمل الصفة وموضوعها . وأعلم أن التصور من حيث هو هو لا يكون مؤلفاً بمعنى التأليف الحقيقي وإنما سموا التصور كذلك توسعاً للدلالة على أن الموضوع المتصور ليس هو مجرد صفة بل هو عين تلاصقها الصفة ويقابل التصور المؤلف التصور المجرد وهو التيسر يمثل الصورة بمنزلة عن الموضوع المصور بها كالعندالة مثلاً والبياض وهو عند العرب ما يعرف باسم المعنى والتصوير المؤلف هو في التحقيق ثمرة فعل التجريد ثم التصور المجرد هو أيضاً ثمرة فعل تجريدية ثانٍ تتوصل إليه بفعل التفكير والرجوع .

البحث الثاني

في الكلمة الخارجية والكلمة الباطنة

نصائح علمية

(٣٠) اذا بحثنا عن عبارة تصورها بدلالة التكلم فاننا أول ما نقصده في بحثنا هو عبارة التصور بالنظر اليها وهذه العبارة هي الكلمة الباطنة . ان الكلمة لغرضين تفهم الغير واشراكه في تصورها وهنا اظهر غرضها ولكن تصورها من قبل ان ينصرف الى غيرنا ويهدسه اليه لا بد له من ان يفرغ في قالب باطني . بصورة باطنة تستوقف انتباهنا عليه فهذه الصورة الباطنة او الهيئة والدلالة الداخلة هي ما يسمى بالكلمة الباطنة وهي اسبق من الكلمة الخارجية او اللفظ فليست الكلمة الخارجية الا انتشار الكلمة الباطنة وامتدادها او صداها فاذا تقرر ان للكلمة الغرضين المتقدمين صح ان نستنتج النتائج الآتية .

١ انه لما كانت الكلمة او اللفظ دلالة على المعاني والتصورات كان درس اللغات سبيلاً يتوصل به الى معرفة ما هي تصورات الناس الطبيعية في العالم الذي نطلب معرفته فان اللغات فطر يبي معاني الاعصر الخوالي وكثر جامع لافكار الاقدمين .

٢ أنه لما كان التصور يمر عنه بكلمة باطنة وكانت الكلمة الخارجية هي نفس الباطنة ظاهرة بلباس اللفظ كان من الواجب صرف العناية في أول الأمر الى اتقان الكلمة الباطنة وتوحيثها بجلسها قال بلس

يستحيل علينا ان نفهم غيرنا ما لم نفهم نحن نفسنا وعدم فهم النفس ما في نفسه من المعاني مما لا يندر حدوثه بل يكثر وقوعه .

٣ انه رب مسمى أصيل او جديد لم يكن في اللغة المستعملة لفظة تدل عليه دلالة مطابقة لغنى الكتاب حيث أنه يفرض لفظة مستعملة يقرب من معناه او يرتحل لفظة أخرى فيه وجه من وجوه الدلالة والشبه ولا مانع من ان يستعمل اللفظ الاعجمي وفي كل حال يتعين عليه تبينه القارئ الى ما اراد باللفظة المذكورة دفماً لكل ابهام والتباس . هذا وتكتفي الآن بما اشرنا اليه بالايجاز وسوف نستوفي البحث عن اللغة وطبيعتها في علم النفس ونلتقي في آخر كتابنا هذا ذليلاً ضافياً سيفي القواعد التي يجب ان يتشهي عليها الكاتب في استعمال الالفاظ واوضاع اللغة .

المسئلة الثانية

في تقسيم الالفاظ او الحدود

(٣١) ان التقسيم الذي اجريناه على التصورات ينطبق ايضا على الالفاظ مع بعض خصوصيات في هذه نذكرها زيادة للفائدة فتقول " اللفظ كلي اي شائع او جزئي بحسب ما يكون معناه عاماً او كلياً او جزئياً فالشائع اما علم الشمول او كلي مطلقاً وشائع وهذا الكلي او الشائع يكون اسم جنس او جنسي او اسم نوع او نوعي بحسب معناه .

(١) م . اللفظ بالنسبة الى المعنى اما ان يبتدر بنفسه واما ان يبتدر بالنظر الى مدلوله وامتداده واما بالنظر الى كميته دلالة من جهة وضوح الدلالة وكلاماً واما بالنظر الى مقابلته بلفظ آخر كما فصح لك مما يلي

والالفاظ الجنسية او النوعية هي متواطئة واما عامة الشمول فهي من قبيل المشككات لاشتراك الافراد في معنى اللفظ لكن لا على السواء بل مع اختلاف فيه وهذا التنوع مبني على تقسيم اخر للالفاظ .

٢ الالفاظ الكلية (او الجنسية والنوعية) تسمى متواطئة اذا دل اللفظ الواحد على اشياء متعددة ينطبق عليها تعريف واحد ذاتي كالحيوان مثلاً فإنه يقال على الانسان والفرس بالتواطؤ لاستوائهما في معناه من غير اختلاف وتفاوت على ان كلا من الانسان والفرس جوهر حي حساس . فالتواطؤ اذا ما كان معناه واحداً تستوي فيه افراده .

٣ يكون الحد مشتركاً إذا دل بلفظ واحد على اشياء مختلفة ومعناها التباين مختلف كالعين فان هذا اللفظ يدل على الباصرة وعلى الينبوع وعلى الذهب وعلى ذات الشيء وخيار الشيء الخ . ومثل عليه ارسطو بلفظ الانسان مقولاً عن الانسان الحقيقي وعص صورة الانسان على حائط لاختلاف تعريفها فيكون الاشتراك هو تعدد المعنى مع وحدة اللفظ وعكسه المتعارف التسمية هو تعدد اللفظ والمعنى واحد كإنسان وبشر فانهما موضوعان للحيوان والناطق .

٤ المتقول وهو ما دل باللفظ الواحد على اشياء متفقة في المعنى من وجه مختلفة من وجه آخر فان كان الاختلاف من قبيل الأولية او الأقدمية او الأشدية (اي الاحقية والألعية او التقدم بالوقت والتفاوت في المعنى) فيسمى اللفظ عند العرب مشككاً والنسبة بينه وبين المعنى

تشككاً . والمتقول يدخل فيه التشبيه والمجاز " وأدخل ارسطو المتقول في المشترك مثلاً اذا قلنا ان الاجسام والارواح تشغل شيئاً من المكان فالتحيز ليس متواطئاً اي متوافقاً في الشئ بل فيه عموم وخصوص وجهي وهو اذا أسند الى الارواح فاستاده من قبيل المتقول والنقل بالمعنى المذكور يعر عنه بالاستعارة لأن الاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للدلالة على خاصية لشيء للدلالة على شيء آخر تحققت لنا فيه تلك الخاصة أو الصفة . فان قلنا ورق مثلاً مرادين به الكاغد اي القرطاس فقولنا من قبيل الاستعارة لأنه موضوع للدلالة على الأخضر النابت على اغصان الشجر الحسي ورقاً بأوضع والصفة التي صححت نقله عن وضعه الى الدلالة على القرطاس ايضاً هي الملازمة والسرقة .

٥ تقسم الحدود ايضاً الى مفردة ومركبة فالمفردة ما دلت بلفظ واحد غير مركب على معنى بسيط او مركب . والمركب ما دل بالفاظ كثيرة على تصور واحد مشيراً الى ما له من الشخصات كأفلاطون الفيلسوف وزيد بن عمر الخ .

٦ الى مجردة ومؤلفة فقولك ايض عاقل لفظ مؤلف وقولك البياض مثلاً مجرد على ان قولك ايض يدل على صفة هي البياض وعلى موضوعها اي موضوعها تبعاً وبخلافه قولك البياض لأنه يدل على الصفة

(١) م واريد بالمتقول هنا اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل بمعنى آخر مناسبة بين المعنيين او ملازمة بينهما

٢ اما وضعية او سالبة فالوضعية ما مثلت الشيء بمعلومات هي له وفيه حقيقة كتصور النور والحياة . والسالبة عدوها هي التي تنحصر الموضوع بلب ما ينفي من الصفات كتصور الظلمة والموت بانهما عدم الضوء وعدم الحياة

٣ ثم الوضعية اما حقيقية او تمثيلية فالخقيقية اذا مثلت صفة خاصة بالموضوع اي مميزة له عن غيره كما هي في واقع الحال والتمثيلية هي اذا تصور العقل موضوعاً يفوق طاقته ادراكه متوسلاً الى معرفته لا بما فيه من الصفات الخاصة المميزة له بل بطريق المقابلة والتشبيه بينه وبين موجودات اخرى يعرف صفاتها حقيقة كما لو تصور حياة الله بمقابلتها مع حياة الانسان وحضور الارواح بمقابلته مع تحيز الاجسام في المكان . ويسى هذا التصور تصوراً بالتمثيل النسبي

(٢٨) واما التصورات بالنظر الى مصدرها فهي اما بديهية او عيانية (اي حاصلة لاول وهلة) او كسبية (اي حاصلة بواسطة) فهي بديهية او عيانية اذا ادرك العقل الموضوع بدهاء اي من مجرد حضوره للذهن او كان الموضوع المطلوب معرفته قد اتصل من نفسه بالعقل بأن ولد في الذهن تصوراً ما هو . والكسبية اذا لم يدرك الموضوع لمجرد حضوره بل بواسطة موضوع آخر . وهذا اي التصور الكسبي اما حقيقي او تمثيلي بحسب ما يكون الموضوع الذي كلف واسطة المعرفة من طبيعة الموضوع المطلوب معرفته او من غير طبيعته ثم المعرفة الكسبية قد يصفونها بالتجريدية بمقابلة المعرفة البديهية او العيانية .

الفصل الثاني

في الحدود

(المسئلة الاولى) في الحدود وموضوعها وخواصها

البحث الاول في موضوع الحدود

(٢٩) الحدّ او اللفظ هو دالّ قولي على الموضوع المعلوم بحسبها هو متصور في الذهن فليس اللفظ دلالة على الاشياء من حيث هي في الخارج ولا دلالة على الصورة المستحضرة في الذهن من حيث هي مرسمة في الذهن . فلو قلت مثلاً الشمس تحرق النبات فلا تريد بالشمس تصورها او صورتها المستحضرة في الذهن ولا المخاطب يفهم هذا اللفظ بهذا المعنى بل نية التكلم وعرف الكلام ان لفظ الشمس يراد به المنبر الطبيعي بحسب ما يدركه العقل فلا يدل على الموضوع الخارج مباشرة بل على الموضوع الخارج على ما هو بصورته في الذهن زعم القوم اياماً طويلاً ان الشمس كرة نارية او أطار متحرك ينتقل حول كرتنا الارضية وهذا القول ليس صحيحاً ولا صادقاً على الشمس كما هي في نفسها وانما هو صادق في الشمس على ما كانت يتصورها القوم قبل اكتشاف غلبي وكوبرنيك . فضل من قال ان الاسم دلالة على التصور وكذا ضل من قال ان الاسم دلالة على الشيء . والحقيقة بين القولين اعني ان الاسم دلالة على الموضوع الذي هو الشيء المتصور بما هو متصور

بمزل عن موضوعها او موصوفها .

٧ الى وضعية وسلية كالحياة واللا ميتونة وقد يدل اللفظ الوضعي على معنى سلبي وكذا بالعكس مثلاً الموت والمرض واللامتناهي وامثال ذلك .

٨ (م) الى تقييدية ومطلقة فالتقييدية ما دلت على معنى لازم لآخر كالايض النال على الموضوع والصفة والمطلقة ما دل على معنى قائم بنفسه كالجوهر والحجر والاسكندر الخ

٩ الى مفيدة بنفسها ومفيدة بغيرها فالاولى ما دلت بنفسها على معنى تام وتصلح بذاتها موضوعاً او محمولاً في القضية كإنسان وحيوان وما شاكل ويقال له ايضاً التام . والثانية ما لا تنيد معنى الا مضافة الى غيرها ويقال لها الناقصة ايضاً وهي الحروف والاسماء الملازمة للاضافة عند العرب .

الى هنا في مواد النظام المنطقي وفي عاتق المادية فهنا الآن نبحث عن استعمال تلك المواد توصلنا الى النظام المذكور فالاستعمال الاول يتم في التصديق وبكلمه البرهان ويتم كمال كليهما التنسيق العلمي

القسم الثاني

من المنطق

الباب الثالث

في علة النظام المنطقي الصورية

مقدمة الباب

(٢٢) ان التنظيم العلمي لا يحصل دفعة واحدة بل يتم تدريجياً .
واولاً فان المحمول يتعلق بوجه صوري بالموضوع وهذا هو فعل التصديق او الحكم . ثم ان التصديقات اذا ضم بعضها الى بعض وألف بعضها مع بعض فانها تهـ حيثئذ تصديقات اخرى اشد تركيماً تكون هي البرهان او القياس البرهاني

ثم البرهان او القياس اذا ضم الى براهين اخرى متعددة مرجعها الى موضوع واحد فيتألف منها النسق المنطقي وهذا هو التنظيم او السياق العلمي .

وان هذا الباب الثالث يشمل ثلاثة فصول بحسب تفاوت مراقب التنظيم المنطقي التدريجي الثلاث التي ذكرناها . فالفصل الاول الذي خصصناه للكلام على التصديق والقضية يتناول ثلاثة مطالب . فالمطلب الاول في تعريف التصديق والقضية والمطلب الثاني في التصديقات والقضايا والمطلب الثالث في النسب اي نسب التعلق بين التصديقات والقضايا

﴿ الفصل الاول ﴾

في التصديق والقضية

المطلب الاول

في تعريف التصديق والقضية

(٣٣) القضية التي هي عبارة الحكم او التصديق انما هي قائمة بمحمل شيء على آخر او نسبته اليه قال ارسطو القضية كلام ذو نسبة حكيمية . قال كل كلام له دلالة ومعنى ولكن ليس كل كلام يدل على نسبة شيء . فالاسم مثلاً يدل على معنى لكنه لا ينسب شيئاً وكذا الامر يدل على معنى ولكن لا نسبة فيه حكيمية وكذا المطلب جعلته نسبة ولكن لا نسبة فيه حكيمية . فالقضية اذاً لا بد لها من حدين وواحد يربطها . فتعريف القضية بانها نسبة حكيمية تعريف بالقياسات واما قولك القضية قول يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر فهو تعريف لها بالخاصة . والكلام المتضمن نسبة حكيمية إما ان يبدو بصورة الانجذاب او بصورة التي وكل قضية لا تبدل تلك الصورة البسيطة فهي لا تبدل متناولة لها ضمناً :

البحث الاول

في الاثبات والنفي وفي مبدأ التناقض

(٣٤) الاثبات هو نسبة المحمول الى الموضوع نسبة موجبة اي

الحكم بان النسبة بينهما هي واقعة والنفي هو الحكم بان المحمول مفصول عن الموضوع . ثم الحكم بثبوت شيء لشيء او بانتفائه قد يكون مطابقاً للمواقع او لا مطابقاً اعني قد يمكن ان تثبت شيئاً لشيء على انه له وليس هو بالواقع له . او تنفيه عنه على انه ليس له مع انه في الواقع له وكذا بالعكس فكانت الصور ارباباً . وكذا يمكن ان تثبت او تنفي في زمن غير الزمن الحاضر وعليه فكان سيل المخاطب ان ينفي او ينكر ما اوجبت او ان يوجب ما سلبت . ومن ثم فكانت كل اثبات يقابله نفي وكذا العكس اي كل نفي يقابله اثبات

فوجب من ثم التسليم ان الاثبات والنفي اذا تقابلا حصل من تقابلهما ما يعرف بالتناقض . ويجب الانتباه الى ان التناقض انما يتحقق معناه فيما اذا ورد الاثبات والنفي على شيء واحد بعينه منسوب لشيء واحد بان ينسب شيء لشيء وينفي الشيء المثبت نفسه عن الشيء المثبت له بعينه . وليس تناقض فيما اذا اثبت او نفي اشياء مختلفة وان تساوت في الاسم . ولتلك فالتاثير في اول الامر بهذه القضية الاساسية على ما قاله ارسطو وهي هذه : ان مبدأ التناقض اساس منطق التصديقات

البحث الثاني

في محل التصديق والقضية في الحياة العقلية

(٣٥) اما ما هو محل التصديق والقضية في الحياة العقلية فالجواب

ان التصديق ليس هو فقط الفعل الاصيل الذي توجه اليه كل اوجه التصور بل

هو محط رحال كل افعال المقل وليس في التحقيق فعل من افعال المقل
إلا ومرجعه الى التصديق فان كل فعل من افعال المقل التجريدية انما
يتزعم من موضوع معلوم صفة من صفات ذلك الموضوع المرئي مثلاً :
رأيت شجرة فيعتبر المقل هيئة جذرها او اغصانها او ثمرها ولون ورقها
الى غير هذه من الصفات المحسوسة .

ولكن كلاً من هذه الافعال التجريدية يزوجه تصور شيء قائم
بنفسه هو معروض تلك الصفات التي انتزعتها منه ثم اعود فانسبها اليه
بجردة وليس تجريد هذه الصفات كالشكل والهيئة واللون في الشجرة الا
نسبة هذه الصفاة نسبة ذهنية الى هذا الموضوع غير المعين الذي اطلب
تعيينه وتوحيده اعني ليس ذلك الا ان اقول في نفسي هذه المحمولات
صادقة على الموضوع اعني ان احكم بان هذه الشجرة هي ما تدل عليه تلك
الصفات . هذا ما يدلنا عليه الضمير . وايضاً علم اللفظ يبيده ويوضحه .
فما معنى قول اللغويين وضع لفظاً للدلالة على معنى او اطلاق اسم على
مسي الا ترى ان هذا القول معناه تخصيص تصور مفرغ في قالب اللفظ
اللغوي بموضوع ما دل عليه باسم الاشارة قائلاً هذا وذلك ولو سميت
السيف بانراً فاكون عبرت عن هذه الآلة بلفظ دال على تصور توصلت
اليه بفعل التجريد وهو فعل القطع والبر^(١)

(١) وكذا من تبع كتب الفئات وجد ان اصل اوضاع الالفاظ للدلالة على
المعاني الدائمة . وكذا خصصوا بكل شيء في اول وجوده والدلالة عليه اسما عامة
فالانسان المولود يسمى مولوداً قبل ان يطلق عليه اسم العلم

المطلب الثاني

في الاحكام والقضايا

في تقسيم القضايا بوجه الاجمال

(٣٦) القضية تكون بسيطة او حلية اذا تألفت من موضوع
ومحمول ورابطة ليس غير ومركبة اذا تألفت من عدة قضايا حلية مرتبط
بعضها ببعض . ثم القضايا البسيطة او الحلية تقسم باعتبار مادتها وصورتها
وكيفها .

البحث الاول

في القضايا الحلية البسيطة

المسئلة الاولى

تقسيم القضايا البسيطة باعتبار مادتها

(٣٧) يراد بمادة القضية هنا لاحداً ما معتبرين على انفراد بل حذاها
معتبرين معاً من حيث التسلب بينها اي تبادل النسبة وذلك من قبل
ايقاعها اي من قبل ان يصدر العقل حكمه به اسية بوقوع النسبة او
علمه .

فالقضية تقسم من هذه الهيئة اولاً الى قضية من مادة ضرورية
والى قضية من مادة عارضة . والاوولى تسمى ايضاً ضرورية او مطلقة
وتحليلية والحية . والثانية تسمى عرضية واقتراضية واختبارية وطبيعية

لاختلاف الاعتبارات فيها

فالقضية تكون ضرورية او من مادة ضرورية اذا كانت النسبة بين الحدين لا يمكن ان تكون بخلاف ما هي عليه . فان النسبة الواجبة التحقق قائما لتحقق كذا وجد طرفاها وعليه فالحكم بمادة ضرورية هو صادق عموماً مطلقاً ووقوعه حاصل حالما يتلاق الطرفان . واما القضية العرضية او بمادة عارضة فهي التي تكون النسبة الحكيمة بين حديها مما يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليه اي ان النسبة بين الحدين لا يدنع لها العقل من مجرد تصورها موضوعها او حديها وانما ادعائه يتوقف على الاختبار . وقد عرف القديس توما القضية الضرورية بانها القضية المعقولة بنفسها والعرضية بانها القضية المعقولة بواسطة شيء آخر غير حديها واما ان تكون مادة الحكم ضرورية وبالنتيجة متى يمكن اصدار الحكم بلا حاجة الى شيء آخر غير حضور الطرفين للذهن فالجواب كما يلي (٣٨) ان التصديقات بمادة ضرورية هي على نوعين:

١ النوع الاول تكون النسبة بين حدي القضية ضرورية اما لان الموضوع اذا اعتبر بمركانه الجوهرية فوجد متحداً مع المحمول اتحاد مطابقة بأن يكون هو نفس المحمول واما لان الموضوع يتضمن المحمول فان كان الموضوع هو نفس المحمول كان الحكم حكماً بالمطابقة كما لو قلت : المربع شكل متساو الخواص ومتساوي الزوايا او قلت : انسان يساوي انسان واحد وواحد = ٢ + ١ او الانسان حيوان ناطق . فان العقل عند مجرد نظره الى الحدين تتضح له نسبة المطابقة بينهما وتنجلي سيف الوقت

نفسه ضرورة صدق الحكم بتلك المطابقة .

٢ اما كون الموضوع يتضمن المحمول اي انه يتلوه على انه من مركبات ماهيته فهذا يظهر له من تحليل ماهية الموضوع . لما كانت ماهية الشيء هي ما لا يقوم بدون الشيء لا في الواقع الخارجي ولا في الذهن كان لا يمكن ان الموضوع يوجد او يتقل من دون المحمول الذي يتضمنه تضمناً ذاتياً كما لو قلت المربع شكل متساو الزوايا والانسان عاقل . فان العقل في كلتا الحالتين يتأدى الى ادراك ضرورة النسبة بين حدي الحكم من مجرد مقابلة احدهما بالآخر فكان تصور الواحد مستلزماً وجود وتصور الآخر . ونسبي الحال الاول من الحالين المتقدمين المطابقة والثانية التضمن . ولا يتصور كون المحمول يتضمن الموضوع إلا في الحدود المتعاضدة كالانسان حيوان ناطق وما اشبه وذلك لان الخاصة المدبر عنها بالمحمول لا تتضمن الذات فلو قلت الانسان يفهم او يعقل فلا يصح العكس بان يقال كل من يعقل انسان .

٣ والنوع الثاني هو ان النسبة بين حدي الحكم تكون ضرورية اذا كان المحمول يفترض الموضوع ويتوقف عليه ضرورة وزواياً ولذلك فان المحمول لا ينتهي تعريفه الا بايضاح ماهية الموضوع . وهذا محله فيما اذا كان المحمول خاصة من خواص الموضوع الحقيقية واريده بالخاصة الحقيقية هنا الخاصة بمعناها الحصري كما تقدم في بابه فان تعريف المحمول (مفرداً كان او منفصلاً) اذا قبل بمجاهية الموضوع فانه يؤدنا الى ادراك العلاقة الضرورية بين الحدين وهالك مثلاً على المحمول المفرد

أول البسيط : نزلت العدد الأول ما لا يقسم الى اعداد بضمن جميعها كمية واحدة من الانبياء (ويعرف عادة بأنه ما لا يقسم الا على ذاته او على الواحد) فهذا التعريف لا يدخل في مركباته عدد ٥٠ ولكن اذا اعتبر هذا التعريف من جهة ثم اعتبر من جهة اخرى حاصل قسمة عدد ٥ الى اجزائه الثلاثة اي ٢ و ٢ و ١ انضج لك ان تعريف العدد الاول ينطبق بالضرورة على عدد ٥ فكون العدد هو عدد اول ليس هذا تعريف العدد بل هو خاصة من خواصه .

وهالك مثلاً على المحمول المنفصل : لو قلت كل عدد هو شفع أو وتر (وسمي منفصلاً لحرف الفصل أو) فالثورية ليست من ماهية العدد بل ليست خاصة ضرورية له وكذلك الشفعية ليست من ماهيته ولا من خواصه وكذا قولك وتر وشفع معاً أو قولك وتر أو شفع على وجه الانفصال يس داخلاً في تعريف العدد ولا جزءاً من الماهية العددية بل هو لاحق يكو لاحقاً الضرورية لانه اذا سلمنا بان الواحد ليس عدداً بل مبدأ من عداد فيكون كل عدد اما مقسوماً على اثنين او لا مقسوماً اعني انه لا لون ابي العدد شفعا او وترآ . فهذا حادثان يتضح لك فيها العلاقة بين الحدين عند مجرد حضورهما في ذهن وان المدرسين تعاراً لا يستلزم يعبرون عن هذين النوعين من القضايا الضرورية بالقضايا المقول فيها المحمول عن الموضوع قولاً ذاتياً بالمقابلة التي يقال فيها عنه قولاً عرضياً .

هذا وإن النسبة الضرورية بين الخدين أما أن يدركها العقل مباشرة

وبلا واسطة اعني ان العقل يدرك ضرورة تلك النسبة حالما يحضره
 الشئان معاً ولا يدركها بنداها بل يحتاج في ادراكها الى مئانة تحليل
 الحدين او احدهما ومشقة المعاناة في التحليل تزيد او تنقص بحسب خمول
 الذهن او حدته فتكون صعوبة ادراك النسبة بلا واسطة امرأ ناشئاً من
 قيل الدهن لا يتعلق بقلية النسبة بين الحدين ولا يضربها فهاك قضيتين
 تحتاجان الى اثبات وليست النسبة بينها واضحة للعقل وخصوصاً على
 وجه بسيط على انهما في مادة ضرورية والمحول مقول فيمعان للوضوح
 قولاً ذاتياً ان الضرب اذا حولت فيه المضروب ضارباً لا يحصل تبديل في

$\begin{array}{cc} \circ & \circ \\ \text{and} & \\ \circ & \circ \\ \hline \gamma\circ & \gamma\circ \end{array}$

والثانية اذا حاذى خطان مستقيمان خطاً ثالثاً مستقيماً فهما متعاذيان
معاً .

هذا واعلم ان القضية بمادة مستجيبة مرجعها في التحقيق الى القضية بمادة ضرورية لان الشيء الذي يستحيل ان يكون فهو بالضرورة ليس كائناً.

(٣٩) لنا هنا وقفة في مسألة أساسية خطيرة وهي وإن كانت من متعلقات علم الإلهيات فلها دخلٌ في هذا الباب لتوقف معرفة القضايا عليها وهي هذه :

مُ يَأْتِي أن بعض النسب بين حادي النسبة مقول قولاً ذاتياً

وبعضها مقول قولاً عارضاً . والجواب عليها ان ضرورة النسب مبناها على الماهيات المجردة وعارضيتها اي النسب منشأؤها الحقائق الوجودية وبيان ذلك ان الموضوع المجرد هو متصور بمنزل عن ميئات التي والابن والمادة والوضع كما رأيت في القضايا التي تقدم ذكرها فان المواضيع فيها كالربع والانسان والعدد والمضروب به هي مجردة وتلك كانت القضايا المؤسدة على تلك المواضيع لامتداد لما بوجود تلك الاشياء الواقعي ولا بالشروط اللازمة للوجود الواقعي على ان الوجود الواقعي هو محط الاختبار والتجربة فكان صدق النسبة الضرورية غير متوقف على الوجود الخارجي فادراك وقوع تلك النسبة ليس متوقفاً على الاختبار .

ويمكنه صدق النسب في القضايا بمادة عارضة فانه اي الصدق متوقف على وجود الموضوع في الخارج وعلى الشروط اللازمة لوجوده فكان من ثم ان ادراك صدق تلك النسب انما هو متوقف على تحقق الواقع . ولا تكرر ان الاشياء الوجودية الخارجة لما شرائع ونواميس ولكن تلك النواميس ليست ضرورتها إلا من قبيل الضرورة الشرطية وهي عارضة مطلقاً اعتماداً على ان وجود الاشياء التي تبنى عليها تلك الشرائع الطبيعية هو وجود حادث فان قلت مثلاً الذهب اصفر رتبان او الحرارة تمدد الاجسام او امتلأها فتلك قضايا بمادة عارضة ولا يمكنك ان تقول ذلك الحكم او تلك القضية الا بعد الاختبار ومسانة الامتحان .

ذيل

في مترادفات الاسماء المتقدمة

(٤٠) ان القضايا بمادة ضرورية تسمى ايضاً المية ومطلقة لان موضوعها ضروري بالضرورة الموصوفة بالالهيّة ثم لعدم تعلق موضوعها بالاحوال الملازمة للوجود الخارجي الحادث ويقابلها القضايا الطبيعية والطبيعية وقد تسمى الاولى ذهنية محضّة لشاردة الى ان الذهن يقوى من نفسه على ادراك صدقها . واما الثانية اي الاختبارية والتجريبية فان معرفتها لتوقف على تحقق الواقع .

ثم انه بعد كنت غلبت على القضايا الاولى تسميتها بالقضايا من متقدم او القضايا التحليلية وعلى الثانية القضايا من متأخر او التأبيفية على ان بين القضايا بمادة ضرورية او بمادة حادثة على ما يذهب اليه المدرسيون (و بين) القضايا التحليلية والتأبيفية وفقاً لمذهب كنت فروقا كثيرة اساسية ليس مقام البحث عنها هنا لانه حق علم التحقيق

المسئلة الثانية

نقسم القضايا باعتبار صورتها

(٤١) اريد بالصورة هنا ارتباط الموضوع والمحمول على ما توجه او تنفيه بعبارة الحكم .

١ والقضايا لنقسم بهذا الاعتبار الى موجبة والى سالبة بحسب تحكم العقل يكون المحمول موافقاً للموضوع فيجب اثباته له (وهو التركيب)

او لا مطابقاً له فيجب من ثم رفعه وفصله عنه (وهو التقسيم) ووجه تسميتها بالتراكيب او الجمع والتقسيم ان قائل القضية اذا حكم بشيئ شيء لشيء فقد جمع بينهما جمعاً ذهنياً ومثل هذا الجمع لا يتم الا بسبب القضية الموجبة على ان الحكم فيها متعلقه حصول الاتحاد بين المحمول والموضوع وارتباطهما الموضوعي او الخارجي وبخلاف ذلك القضية السالبة لان الحكم فيها هو بان المحمول مختلف عن الموضوع في ذاته ومن ثم يجب فصله ورفعته عنه . ولهذا قد سموا القضية الموجبة جامعة والسالبة رافضة . ثم رُبَّ قضية موجبة في الظاهر هي في الحقيقة سالبة مثلاً هذا الانسان يخلو من القطنة او قضية سالبة في الظاهر تكون موجبة في الحقيقة مثلاً ليس الانسان بمصوم عن الحرام .

٦ يتعلق بصورة التصديقات كيفيات واعني بالكيفية تعييناً ما يتعين به ارتباط المحمول بالموضوع اي النسبة بينهما والعرب يسمون الكيفية هنا مادة القضية او عنصرها واصلاً وهذه القسمة تسمى التوجيه والقضية تسمى موجبة واللفظ الدال عليها جهة . وتنقسم القضية من هذه الجلية الى ثلاثة اقسام فان اريسطو حصر الكيفية في ثلاثة انواع: اولها الضرورية المعلقة وهي ما حكم فيها بان المحمول مطابق للموضوع او منافي له بالضرورة مثلاً ان للعالم علة اولى بالضرورة ويستحيل ان يوجد العالم من نفسه وبنيها وبين القضية بمادة ضرورية فرق يجب الانتباه اليه وهو ان القضية الموجبة تذكر فيها الجهة اي اللفظ الدال على التوجيه

وثانها القضية الوجودية وهي ما حكم فيها بمطابقة المحمول للموضوع في الواقع الخارج مثلاً زيد مات امس وثالثها القضية الحدية وهي المبنية على الامكان وهي ما يحكم فيها على سبيل الحدس بوقوع او لا وقوع حادث لا علاقة طبيعية تربطه بعلة معينة مثلاً قد يمكن ان يقع الاقتراع لتبند على فلان . قد يصير هذا الرجل الصالح لاصاً . والامكان هنا يعني الحدوث لا بمعنى الانقراض . قال القديس توما: الضروري ما كان معيناً من طبعه فقط الى الوجود والا يمكن ما كان معيناً فقط الى الوجود والممكن ما لا يتعين لا الى الوجود ولا الى الالوجود مطلقاً سواء ترجح الى واحد منهما او تساوى فيه كلا الأمرين وهذا هو الحادث .

(٤٢) ما هو حكم المحمول في القضية الحالية .

ان تضمن المحمول وامتداده في القضية يختلفان باختلاف صورتها فهو من حيث الضمن والامتداد في القضية الموجبة عكسه في القضية السالبة وبنيانه :

١ ان المحمول في القضية الموجبة مأخوذٌ باطلاق تضمنه وإن كان تضمنه أقل من تضمن الموضوع . ولكنه مقول على الموضوع بجزء من امتداده . ومعناه ان كل ما يتناول المحمول من الشخصيات والصفات جملةً أو افراداً هو مثبت للموضوع اعني انه مقول عليه بمعنى الجمع وبمعنى التفصيل . ولكن الموضوع يمكن ان لا يصدق (وهو في الواقع لا يصدق بقوة القضية المقولة) على كل الافراد التي يتناولها المحمول بامتداده .

فلو قلت مثلاً الهواء جسم فانك ثبت للهواء كلاً يتضمنه معنى الجسم من الشخصات ككونه جوهرًا ذا ابعاد مركبًا ثقيلًا الخ .
ولكنك لا تثبت كون الهواء هو كل ما يطلق عليه لفظ الجسم من الجزئيات اي لا تثبت ان الهواء هو كل جسم وان لا جسم الا الهواء . ويستثنى من هذا الحكم الحدود الجوهرية التي يطرد فيها وينعكس الحد والحدود كما لو قلت الانسان حيوان ناطق اذ يصح ان يقال الانسان كل حيوان ناطق وأن يقال إن كل حيوان ناطق فهو انسان

ثانيًا اما في القضية السالبة فحكم المحمول عكس ما تقدم اعني ان المحمول فيها مستعمل باطلاق امتداده . ولكن بحسب جزء غير معين من تضمنه كما لو قلت الحجر ليس حيواناً فانك لني عنه كل فرد من افراد الحيوان ولكنك لا تني عنه كل الصفات الشخصات للحيوان بل بعضها اذ ان الحجر ليس حيواناً ولكنه جسم كالحيوان . ودليله ان نفي صفة من الصفات المقومة كاف للحكم بعدم اتحاد الطرفين والخلاصة ان المحمول في القضية الموجبة جزئي وهو كلي في السالبة .

المسئلة الثالثة

نقسم القضايا باعتبار كميتها

(٤٣) تقسم القضايا من حيث كمها الى كلية ٢ و الى شخصية او مخصوصة ٣ الى جزئية ٤ الى مهمة ٥
١ فالكلية ما يحكم فيها بنسبة المحمول لجميع افراد تصور ما او

بنفيه عنها جميعاً مثلاً كل انسان مائت . ليس من احدهم منهم باقياً^(١)
٢ الشخصية ما يحكم فيها بنسبة المحمول الى فرد معين مشخص او بنفيه عنه كريد كآب . واذا دل موضوع القضية بالفظه المفرد على جملة جزئيات او افراده سماه يقال له اسم الجمع او اسم جمعي وتسمى القضية جمعية واسم الجمع في اعتبار المنطق هو في حكم الشخصي والقضية الجمعية في حكم الشخصية

٣ القضية جزئية اذا لم يكن الموضوع فيها كلياً سواء دل على افراد كثيرة من نوع واحد او على فرد واحد منها مثلاً بعض الناس عالم . وقولك البعض في مثل هذه القضايا اما ان يدل على معين فالقضية جمعية مثلاً من الشهود من هو صادق ومنهم من هو كاذب او بعضهم صادق وبعضهم كاذب فكل من الفريقين معلوم عند القاضي . وبعض جمعي او على غير معين والقضية حينئذ مهمة ومرجعها الى الكلية المنفية كقولك بعض الناس غني ومرجعها ليس الانسان غنياً بالضرورة

٤ المهمة او المهمة هي ما لا يصحح فيه الحكم فيها يكون الموضوع هو كلياً او جزئياً بل انما ننظر فيها الى موافقة او لا موافقة المحمول للموضوع مثلاً النفس أمانة بالسوء . لا يحسن بالمرء طلب اللذات . وكذا قولك قد حكم في هذه الدعوى حكماً ظالماً . قال اريسطو القضية الكلية أهم من الجزئية لاشتغالها في امتدادها اذ من عرف الكلية

(١) م والكلية مسورة اذا عبر عن كمها بلفظ كل او بعض وما شاكلهما وان لم يعبر فهمة . كقولك لا رجل في الدار

عرف الجزئية بالقوة ولا يمكن

(٥٤) تقسم القضايا باعتبار كيفها الى صادقة وكاذبة بحسبها تكون النسبة المحكوم بها بين المحمول والموضوع هي في الواقع كما حكم بها مطابقة أو لا . فنكرن القضايا من هذا القبيل على اربعة انواع موجبة صادقة وسالبة صادقة وموجبة كاذبة وسالبة كاذبة . مثل الاولى كأن نقول زيد يركض وهو في الواقع راكض وثانية كأن نقول ليس الرنخي ابيض اللون . ومثل الثالثة كأن نقول الغراب ابيض اللون وهو في الواقع اسوده ومثل الرابعة كأن نقول ليس الثلج ابيض وهو في الواقع ابيض ثم اعلم ان كثيراً من المناقضة ينون بكيف القضية ما عبرنا عنه بالصورة فيقولون كيف هو الايجاب والسلب ولكن الاختلاف هو اختلاف لفظ فقط

ذيل

ضوابط تمييز بين الموضوع والمحمول في القضايا

(٥٥) ان عدم تمييز الموضوع من المحمول في القضايا كثيراً ما يقع الناشئ وطلبة علم المنطق في ضلال مبين يسري من التصديقات الى القياسات حتى ينزل الصحيح منها من منزلة الفاسد وبالعكس فيقوى اللفظ في الجدل والمناظرة ويتمكن الخطأ فينفضي الى سوء الاستدلال وكذب النتائج فكان من اهم الأمور اصلاح الخلل الذي يقع في مدارس المنطق من عدم تدريب الطلاب على التمييز بين الموضوع والمحمول

الحقيقيين في القضايا وتربهم على رد الجمل الى ترتيبها المنطقي ولا سيما وان اللغات وآدابها تجوز من التقديم والتأخير وتصرف في التعبيرت بأساليب المتن وتجاوزات تكثر معها اوهام الطلاب المبتدئين حتى لا أقول ان المظلمين انفسهم يكادون يسمون . ليس كل ما كان صدداً او غيراً في القضية هو موضوعاً او محمولاً لما وليس كل ما كان مبتدأ او فاعلاً في اللغة العربية او غيرها موضوعاً وليست كلية القضية او جزئيتها متوقفين على لفظي كل وبعض كما يترجم ذلك البعض . بل لا بد من التمييز لكل هذا من ضوابط متعددة نذكر لك اخصها فنقول الضابط في التمييز بين الموضوع والمحمول هو معنى القضية والدليل فيه معنوس لا لفظي . كل ما تنسب اليه شيئاً او تحكم عليه بشيء هو الموضوع والمنسوب والمحكوم به هو المحمول . وقلت « معنى القضية » لأخرج ما كان في التركيب اللغوي مسنداً اليه وهو في الواقع مسند وكذا بالعكس ثم لأدخل ما كان في الاصل وفي نية المتكلم هو المسند اليه حقيقة على ان تركيب الكلام يخالفه . وكثيراً ما يحصل الارتباك في ذلك فيجب التمعن واعمال الفكرة للاهتمام الى الصحيح . مثلاً لو قيل أقمع الناس من غوى . اشقى الناس من طمع واسعدهم من قنع وان العدو لك نفسك فالتعويضي كون اللفظ الاول في الجملة مسنداً اليه ومحكوماً له او عليه ولا ينسوغه المنطق لأن المحكوم له او عليه والمسند اليه حقيقة انما هو الكلام الثاني اي من غوى ومن طمع ومن قنع ونفسك . وكذا قول القديس بولس (رسالة الى كورنثس) ما لم تبه عين ولا سمعت به اذن

ولا خطر على قلب بشر ما أعدّه الله للذين يجهلون (الآية) فان المستد
اليه حقيقة هو الكلام الاخير « ما أعدّه الله » مع انه واقع اخيراً عندنا نحو بين
ويجوز عندهم ان يكون مبتدا مؤخرأ أو خبرأ وامثال هذه كثيرة سيغ
الاقوال الحكيمه والكلام الشرعي والسجع .

واكثر ما تعرض مظنة الشطط في القضايا المركبة حيث لا يعتدى
الى أي القضايا في الأصلية وأيا هي المعترضة والمعمولة الا من نبتع قرائن
الكلام والوقوف على نية المتكلم بل وان الجملة العاملة فيها بعدها والتي هي
في الظاهر جملة أصلية قد تكون هي جملة معترضة ومعمولها الجملة الأصلية
مثلاً لو قلت : ان الله يأمر بآكرام الملوكة وليس الرابع عشر ملك فافقه
إذا يأمر بآكرام لويس الرابع عشر . فيظهر للتأمل ان ليس الغرض من
هذه القضية المركبة اثبات الأمر لله بآكرام الملوكة وانما هو ان الملوكة
واجب اكرامهم عملاً بأمر الله ولهذا وجب تحوير القضية كذا : ان
الملك يجب اكرامهم عملاً بأمر الله ولويس الرابع عشر ملك فاذن لويس
الرابع عشر يجب اكرامه عملاً بأمر الله فترى ان الملك هو الموضوع
الحقيقي في الكبرى ولويس الرابع عشر هو الموضوع الحقيقي في النشيئة
وقد ذكرنا هذا المثل للتنبيه أن الاعتقاد في التمييز بين الموضوع
والمحمول هو المعنى لا على ظاهر العبارة وتركيبها اللغوي فكفى بما
قلناه الى هنا تذكرة لطلبة المنطق وتعديراً لهم من المبادرة الى الحكم
بفساد القياس حيث لا فساد بل يمكن رده الى الصحة .

البحث الثاني في القضايا المركبة

(٤٦) القضية مركبة اذا تألفت من قضايا بسيطة . وقال قضايا
بالقطف الجع « ليفرج تركب المحمول والموضوع وتقدمهما في حال ما اذا
كان كل من الموضوعات والمحمولات موضوعاً او محمولاً جزئياً وكانت
جملة الموضوعات والمحمولات معاً هي الموضوع الكلي والمحمول الكلي
مثلاً الآب والابن والروح القدس هم الثاوث الاقدس فلا يصح تحليل
هذه القضية الى ثلاث قضايا لأن الآب والابن والروح القدس معاً هم
الثاوث لا كل واحد منهم فليس مثل هذه ما نسميه قضية مركبة ومن
القضايا المركبة ما تركيبها ظاهر ومنها ما تركيبها خفي . وقال فلاسفة
بور رويال ان القضايا المركبة تركيباً صريحاً ظاهراً على ستة انواع
والمركبة تركيباً خفياً مقدراً على اربعة انواع وانتهى غيرهم الانواع الى
اكثر من ذلك عدداً وانما تعتمد التقسيم الاول فنيين تعريف كل واحدة
من القضايا المركبة وما يشترط لصدق كل واحدة على افراد فتقول .

(٤٧) اما المركبة تركيباً صريحاً ظاهراً فهي العطفية والمضلية
والشرطية والسببية والوصلية والاستدراكية واليك بيان ذلك .

١ فالعطفية ما تألفت من عدة موضوعات او محمولات او عدة
موضوعات ومحمولات معاً مربوط بعضها ببعض بحرف العطف ايجاباً
او سلباً مثلاً : الايمان وحسن الاعمال ضروريان للخلاص . الفضائل

التي تحت العفة هي الحياة والدعة والصبر والسخاء والخربة والوقار الخ وهي
مخلة الى قضايا بسيطة وصدقها يصدق كل تلك القضايا وقد تكون صادقة
من وجه وكاذبة من آخر فيجب التمييز فيها والتسليم بالصدق وانتكار الكاذب
وقد تكون لفتنة «او» للعطف مثلاً الصلوة او حسن الاعمال مجلبة للغفرة
اذ يمكن حلها الى قضيتين الصلوة مجلبة للغفرة وحسن الاعمال كذلك .
وقد تكون كإضافة لفتنة أو لتساوي بين معنوفها وكفاءة كل
منها لنسبة المحمول الى الموضوع صدقاً اي لإفادة ثبوت الحكم .
فيكون المعنى ان الصلوة وحسن الاعمال متساويان في ثبوت الغفرة وكل
منهما كافٍ له . فتأمل .

ثم القضية العطفية ان كانت سالبة بحيث تدل على منع الجمع بين
المعطوفين فتسمى عندهم ممانعة الجمع ومرجعها الى الشرطية المنفصلة مثلاً
لا يكون الانسان بخيلاً وعادلاً معاً وتحريمها ان كانت عادلاً فليس
بخيلاً وان كان بخيلاً فليس عادلاً . وحكم هذه أيضاً من حيث الصدق
حكم المعطوفة اعني ان صدقها قائم بصدق كل قضية من قضاياها على افراد
٢ القضية المنفصلة او الانفصالية او العنادية ما اربط موضوعاتها
او محمولاتها بحرف الفصل «او واما» وما شاكلها وتدلل على العناد بين طرفيها
وتستلزم صدق احدهما فان توقف ثبوت احدهما على انقضاء الآخر
تسمى ممانعة الجمع وانقضاء احدهما على ثبوت الآخر فممانعة الحلو . م)
مثلاً كل فعل اختياري هو باختيار ادبيته حسن او قبيح ويشترط في
صدق المنفصلات ان يكون طرفا الانفصال فيها متعاندين او متنافيين من

غير حد اوسط بينهما واعلم ان القضية المنفصلة ذات الطرفين يمكن تحويلها
الى قضايا شرطية سالبة وتسمى على اربع صور مثلاً العدد زوج او فرد
وصورها الشرطية الاربعة هي هذه ١ «ان كان العدد زوجاً فليس فرداً
٢ «ان كان العدد فرداً فليس زوجاً» ٣ «ان لم يكن العدد زوجاً فهو فرد
٤ «ان لم يكن العدد فرداً فهو زوج» القضية الشرطية ما تضمنت جزئين
يرتبط احدهما بالآخر بحرف من حروف الشرط وعرفوها بانها هي
قضية مركبة لا تثبت شيئاً ولا تنفيه بل تدل على تعلق شيء بآخر ايجاباً
او سلباً . ان احسنت العمل فتكافأ . بالشرط الاول «ان احسنت العمل»
يسمى شرطاً او مقدماً والثاني «فتكافأ» مشروطاً او تألياً^(١)

(١) م والشرطية اما متصلة او منفصلة فالاولى اذا حكم فيها بصدق قضية على
تقدير صدق الاخرى لعلاقة بينهما سببية في احدهما مثلاً كما كانت الشمس طامعة
فالنهار موجود . او في غيرها ان كان الذر موجوداً فانه الم مضيء فصدقها متعلق
على طلوع الشمس وهو سببي والمنفصلة ما اوجبت تناقضاً بين الجزئين مثلاً العدد
اما زوج او فرد والعدد اما زائد او ناقص او مساو . والشرطية اما مخصصة ان
حكم فيها على وضع معين ان يشيئ اليوم اكرمك او كية ان ذكر فيها ما يدل على
التعميم ككلاً ومهما . او بصفة اذا دل على البعض او جزئية وبسبلة اذا ذكر فيها ان
او اذا او لو . وصور الشرطية الكلية الموجبة هو كلاً ومهما في المتصلة والثالثة سببية
المنفصلة . مثلاً وانما اما يكون العدد زوجاً او فرداً . وارت كائناً اي المتصلة
والمنفصلة سالبتين فالسور فيها ليس البتة . وصور الجزئية ان كانت موجبة متصلة
او منفصلة هو قد يكون نحو قد يكون اذا كان اني انساناً يكون حيواناً وقد يكون
اما ان يكون اني حيواناً او جواراً . وان كانت سالبة متصلة فسورها قد لا يكون
وليس كلاً وان كانت سالبة منفصلة ليس دائماً وقد لا يكون مثلاً قد لا يكون اما ان
يكون اني حيواناً او ناعماً . والشرطية المتصلة ما اجتمع طرفاها واتصلا صدقاً

(م) واعلم انه لا يعتبر في صدق هذه القضايا الشرطية الا صدق العلاقة التي بسببها يكون التالي مستلزماً للقدم اعني ان صدق الشرطية قائم بمطابقة الحكم فيها بالاتصال والانفصال لنفس الامر الواقعي وكذباً بعدم هذه المطابقة هذا في الموجبة واما صدق السالبة فبمطابقة ساب الحكم وكذباً بعدم مطابقة سلب الحكم . وتسمى اللزومية بمقابلة الاتفاقية التي يكون صدقها حاصلًا بوجه الاتفاق مثلها ان كان الانسان حادلاً فالخمار ناعم . ١٥

ثم اعلم ان كذب القضية لا يمنع كون القضية صادقة من حيث هي شرطية كما لو قلت لو كانت نفس البهائم وروحية لكانت غير مائة
٤ القضية سببية اذا كان احد جزئيهما علةً او سبباً للآخر بتوسط احد ادوات التعليل مثل لأن وما كان معناها . ويدخل في السببية القضية الحشوية والنوعية مثلها الشر من حيث هو شر ليس موضوعاً للارادة . فلا يكفي لصدق هذه القضايا صدق جزئيهما بل يلزم ان يكون احد الجزئين سبباً للآخر حقيقةً والقييد الاخير مهم جداً يجب

* ومعية اعني ما اوجبته تلازم المتقدم والتالي لعلاقة كما مر بك . والمنفصلة ما اوجبت تناقض الجزئين وهي عند العرب اما مانع جمع للتناقض بين الجزئين صدقاً او مانع خلاف للتناقض بينهما كذباً بمعنى انها لا يكذبان معاً او مائة جمع وخلاف وهي التي حكم فيها بالتناقض بين طرفيهما صدقاً وكذباً اما ان يكون العدد زوجاً او فرداً فطرفا هذه القضية لا يعجمان ولا يرتفعان . ومعنى التناقض بين الجزئين صدقاً انها لا يصدقان في محل واحد هذا الذي اما شجر او حجر . وتناقضهما كذا انها لا يرتفعان عن المحل . (سلم)

الانتباه اليه . فيحصل انه ينبغي ان يكون جزأها صادقين ٢ ان يكون احدهما علة كلية لا جزئية للآخر
٥ القضية تكون نسبية اذا دلت على نسبة مثلاً : كما تكون الحياة كذلك يكون الموت وصدقها يتوقف على صدق النسبة فلوقيل قيمة الانسان بقدر غناه كانت القضية كاذبة لعدم صدق النسبة اذ قد يكون غنياً وقيمه قليلة

٦ والقضية استدراكية اذا تضمنت حكيم او اكثر مختلفاً احدهما عن الآخر وخبرجاً عنه باحد ادوات الاستدراك وهي : بل لكن غيراته انما وما شاكها . ليست السعادة قائمة بالنفي بل بالقضيلة . وايضاً (م) لاثقل اصلي وفصلي ابدأ انما اصل الفتي ما قد حصل وايضاً

اقبل على النفس واستكمل فضائلها فانت بالنفس لا بالجسم انسان وصدق مثل هذه القضايا يتوقف على صدق اجزائها مع صدق التقابل بينها فلوقالت التباين بين الاجزاء كانت القضية كاذبة مثلاً : زيد فيلسوف ولكنه يبرهن حسناً إذ لا تباين بل توافق بين الفلسفة واحسان الرهان .

(٥٨) وثانياً اما القضايا الخفية التركيب اي التي هي بسيطة في المظاهر ولكن هاسركة في الحقيقة فرجعها الى اربعة انواع المانعة والحصرية والاستثنائية والتفضيلية والتاريخية او الوقتية او الموقنة

١ اما المانعة او الحصرية فهي ما دلت على ان المحمول لا يصدق

البحث الثالث

في نسبة القضايا بعضها لبعض

(٤٩) النسب التي تقع بين القضايا بعضها لبعض حصروها في أربعة أنواع . نسبة التعادل أو التساوي ونسبة العكس ونسبة التعلق ونسبة التفاضل

ولاً : اما القضايا المتعادلة فهي التي تتفق معنى وتختلف باللفظ ونوع التعبير . مثلاً : كل إنسان عادل وما من إنسان ليس عادلاً . فهما قضيتان متفتحتان في المعنى وفي الحكم المنطقي .

ثانياً : اما التعاكس فهو قائم بقلب حدي القضية اي يجعل اولها ثانياً وثانيها اولاً على صورة تبقى معها القضية الثانية صادقة اذا كانت الأولى كذلك فإذا فهمت ذلك نقول

١ : اما القضية الكلية السالبة فهي معكوسة اي قابلة للعكس لان حديها مستويان في الامتداد اي كليان مثلاً ليس من جسم جامد هو قابل للوظائف الحيوية فيصح ان تقول عكساً ليس ما هو قابل للوظائف الحيوية هو جسم جامد او جماد^(١)

(١) م - وهذا ما يسمى عند العرب بالعكس المستوي يقابله عكس التقيض الذي هو جعل تقيض الجزء الثاني جزءاً اولاً وتقيض الاول جزءاً ثانياً مع بقاء الصدق والكيف بما هما مثلاً لو قلنا كل إنسان حيوان وعكس تقيضه كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان . وعكس التقيض على نوعين عكس التقيض الموافق وعكس التقيض المخالف . فالاول هو تبديل كل واحد من طرفي القضية ذات الترتيب

٢ : القضية الجزئية الموجبة يصح فيها العكس لتساوي طرفيها امتداداً مثلاً بعض الحساس ناطق فتقول عكساً بعض الناطق حساس والتعاكس في كل من القضيتين المتقدمتين واضح الصدق لامتكان تبديلها أطراداً اي بلا تبديل في الكيف والكم مع بقاء الصدق بحاله في العكس . واعلم ان هذا العكس لا يقع بحاله في غيرهما من القضايا كما سوف تعلم .

٣ : القضية الكلية الموجبة قد يقع فيها العكس بتغيير الكم اعني قد يصح فيها العكس بشرط ان يقدم المحمول المقلوب موضوعاً لفظاً يبدل على الجزئية وان يراد بمعنى الجزئية في اللفظ المذكور لا معنى الجزئية غير المعينة بل معنى الحصر والا اي وان دل اللفظ المذكور على الجزئية غير المعينة لأعلى الحصر كانت القضية الثانية من قبيل متعلقات الاولى لا من قبيل عكسها حقيقة . ثم عكس القضية الموجبة الكلية بشرطه المتقدم ليس عكساً مستوياً بل هو عكس ناقص لان العكس المستوي والحقيقي هو قائم ببادل المثل بين طرفي القضية بعينها مع بقاء الكيف والكم

الطبيعي (يكون الثاني يتوقف على الاول) بتقيض الآخر مع بقاء الصدق والتكيف على الوجه الزوم مثلاً كل إنسان حيوان فمكس تقيضه الموافق كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان . ويسمى العكس الموافق لتوافق طرفيه إيجاباً وسلباً .

والمخالف تبديل الطرف الاول إنسان مثلاً بتقيض الثاني والثاني بين الاول لا بتقيضه مع بقاء الصدق دون التكيف على وجه الزوم مثلاً كل إنسان حيوان فمكس تقيضه المخالف لا شيء . مما ليس بحيوان هو إنسان وسمي مخالفاً لتخالف طرفيه إيجاباً وسلباً (عن السلم)

والصدق بحالها وهذا فأت في العكس المذكور . ويسمون هذا العكس عكساً عارضاً ومثله كل انسان مانع بقوة الحس وعكسه بعض ما هو مانع بقوة الحس انسان .

ولكن نخرج من حكم ما قلناه الشاريف الذاتية حيثما انحدود يواطي الحدة مثلاً : كل انسان حيوان ناطق فيصع قولك عكساً بلا اضافة لفظ يدل على الجزئية فنقول كل حيوان ناطق انسان .

٤ اما القضية الشخصية او المخصوصة ان عكست فكسها من قبيل العكس الظاهر لا الحقيقي وذلك لان الحدة الشخصي المعين لما كان في تحليله الاخير متصرف الدلالة على الجوهر الاول لا يمكن استعماله للدلالة على صفة صورية مقولة على غيره وانما غيره هو مقول عليه . مثلاً لو قلت بطرس عالم وعكستها فقلت بعض العالم بطرس فظاهر العبارة ان العكس واقع مع انه متنف لدى التحقيق لان الموضوع في القضية الثانية انما هو في الحقيقة بطرس لا بعض العالم لما رأيت . وقد يسمون هذا العكس عكساً عارضاً . ولكن العكس يصح في مثل قولك : بولس ليس بطرس فنقول بطرس ليس بولس وسبب صحة هذا العكس مستدل مما شرعناه قريباً .

البحث الرابع

في نسب التقابل والتعلق

(٥٠) ان نسب التقابل والتعلق تقع في القضايا على اربعة اوجه

على وجه التناقض وعلى وجه التضاد وعلى وجه التخالف وعلى وجه التباين والتباين الاوليان من قبيل التقابل الحقيقي . فنقول

١ ان من التصديقات ما يقابل الواحد منها الآخر مقابلة يتنفي معها كل حد اوسط بينهما وحيثما فالتصديتان متناقضتان وتكونان مختلفتين صورة وكذا ممثلاً كل انسان ابيض وبعض الانسان ليس بابيض . كل جسم ثقیل بعض الجسم ليس بثقیل

٢ اذا اختلفتا في الكيف اي الصورة فقط مع بقاء كلية الكم فيهما وكان تقابلهما لا يتني كل حد اوسط فهما متضادتان مثلاً كل انسان عادل ليس انسان بعاذل فتري ان بين طرفي التضاد فهما يتوسط حكم ثالث هو هذه : بعض الناس ليس عادلاً . وكذا لو قلت هذا الحائط ابيض اللون هذا الحائط اسود اللون فيعرض بين الحكمين احكام هي بعدد الالوان عدداً .

٣ القضيتان متقابلتان اذا اختلفتا بالصورة فقط والكم فيهما جزئي مثلاً : بعض الناس عادل بعض الناس ليس عادلاً .

٤ القضيتان متباينتان اذا اختلفتا في الكيف اي الصورة واختلفتا في الكم فقط مثلاً كل انسان عادل بعض الناس عادل . وكذا لا انسان من الناس ليس عادلاً . وبعض الانسان ليس عادلاً .

(٥١) وقد عبر المنطقيون عن مثل هذه القضايا باسحرف المعناه تعميماً للقاعدة فجعلوا (١) الف الدلالة على الكلية الموجبة و(ب) الملكية السالبة و(ج) الجزئية الموجبة و(د) الجزئية السالبة واليك جدولان للتعبيرات المذكورة

الجدول الاول

ا مناقشتان
ب بعض الانسان ليس عادلاً او ليس كل انسان يعادل
ج كل انسان عادل

بعض الانسان عادل
ب مناقشتان
ب ليس من انسان عادلاً

الجدول الثاني على المدرسين

ا مناقشتان
ب بعض الانسان ليس عادلاً
ج كل انسان عادل

بعض الانسان عادل
ب مناقشتان
ب بعض الانسان ليس عادلاً (١)

(١) اعلم ان بين ليس بعض وبعض ليس فرقاً عند العرب من وجهين احدهما ان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي لان بعض نكرة واقعة بعد نفي واما بعض ليس فلا يمكن تعميمه لوقوعه قبل النفي . والثاني ان بعض ليس قد يستعمل للاتعاب الجزئي لصحة تقدير الرابطة مقدمة على حرف السلب فاذا قلنا بعض الانسان ليس بجوهر صحت ان يكون سلبنا عن بعض الانسان الحيوان وان يكون قد وصفناه باللا حيوانية وهو ايجاب بخلاف ليس بعض تقدم السلب على الموضوع المتقدم على الرابطة فلا يكون الا سلباً ابدى (عن السلم)

البحث الخامس

في الضوابط في صدق القضايا المتناقضة وكذبها

(٥٧) أولاً القضايا المتناقضة لا تقع ابدى صادقة ولا كاذبة معاً وذلك لان الواحدة هي سلب الاخرى سلباً مطلقاً وعليه فيكون صدق الواحدة مستلزماً كذب الاخرى وكذا بالعكس مثلاً ان صدق ان كل انسان عادل فكذب بالضرورة كون بعض الانسان ليس عادلاً لان كل شامل لكل افراده فشامل لبعضها ايضاً . وكذا ان صدق قولك بعض الانسان ليس عادلاً فيكذب بالضرورة قولك كل انسان عادل .

وثانياً اما المتضادتان فلا تكونان ابدى صادقتين معاً وقد تكونان كاذبتين معاً . اما امتناع صدقهما معاً فلا نه لو صدقنا معاً لوجب صدق المتناقضتين وهو محال مثلاً : لو فرضنا صدق هذه القضية « كل انسان عادل » فنقيضها « بعض الانسان ليس عادلاً » كاذبة بالضرورة فلو قدرنا صدق هاتين القضيتين المتضادتين معاً وهما كل انسان عادل وليس من انسان عادلاً نتج بالضرورة ان هذه القضية بعض الانسان ليس عادلاً التي هي نقيضة الاولى صادقة ايضاً لان نفيك العدل عن كل انسان اذا وقع صادقاً في قولك ليس من انسان عادلاً وهو حكم كلي فيشمل بالضرورة بعض افراد الكلي المذكور فكان قولك بعض الانسان ليس عادلاً صادقاً بالضرورة وهذا محال .

واما كون كذب المضادة الواحدة لا يوجب صدق ضدها فواضح
لانا لو فرضنا كذب هذه القضية كل انسان عادل فلا يلزم عن كذبها
صدق ضدها وهي ما من انسان عادل اذ قد يكون بعض الناس عادلا
وان لم يكن جميعهم كذلك . وعليه فان كذب ايجاب الكلية فلا يلزم
صدق نفي الكلية لتوسط البغضة بين الكليتين .

وثالثا اما القضايا المتخالفة فحكمها عكس حكم التضادة اعني انها
قد تكونان صادقتين معاً ولكنهما لا تكونان كاذبتين معاً . اما صدقهما
معاً فلذلك ان قلت بعض الانسان عادل وبعض الانسان ليس عادلا
قد يصدقان معاً لان البعض في القضية الموجبة صدقاً قد يكون غير
البعض المذكور في القضية السالبة فصدقنا .

واما كون القضيتين المتخالفتين لا تكذبان معاً فلانها لو كذبنا معاً
لزم عنه كذب المتناقضتين معاً يانه لو فرضت هذه القضية بعض
الانسان وانسان ما عادل كاذبة لزم ان تكون نقيضتها وهي « ليس من
انسان عادلا » صادقة فصدق هذه القضية بعض الانسان ليس عادلا
ثابت بالاولى لصدق نفي العدل عن الكلية في قولك . ليس من انسان
عادلا وقولك : بعض الانسان ليس عادلا هي القضية المتخالفة . ومن
ثم فان كانت احدي المتخالفتين كاذبة فالأخرى صادقة وان كانت احدهما
صادقة فالأخرى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يكون صدقهما
معاً بطريق الضرورة وكذبهما معاً متع بطريق اللزوم اي بالضرورة .

البحث السادس

في الضوابط في صدق القضايا المتباينة وكذبها

(٥٣) ان القضايا الجزئية ج ود اي الجزئية الموجبة والسالبة هما
منطويتان تحت الكلية الموجبة والسالبة ١ ب . فاذا علمت ذلك
تقول :

١ ان صدق القضايا الكلية يستلزم صدق القضايا الجزئية لانطوائها
تحتها وهي التي نسميها متباينة ولا يعكس اي ليس صدق المتباينة الجزئية
يستلزم صدق الكلية . فان صدق ان كل انسان عادل فيصدق بالضرورة
ان بعض الانسان عادل واما ان صدق ان بعض الانسان عادل فلا يصدق
ثوباً ان كل انسان عادل

٢ ان كذب الجزئية يستلزم كذب الكلية المتباينة لها مثلاً ان
كذب قولك بعض الانسان عادل كذب بالضرورة قولك كل انسان
عادل لان كذب قولك بعض الانسان عادل يستلزم صدق نقيضتها وهي
قولك ليس من انسان عادلا وقولك ليس من انسان عادلا يستلزم صدقه
صدق قولك بعض الانسان ليس عادلا لاطلاق صدق نفي الكلي على
جزئيه ومن ثم لزم كذب نقيضتها وهي كل انسان عادل فقد ثبت ان كذب
الجزئية يستلزم كذب الكلية المتباينة لها

٣ اما كذب الكلية فلا يستلزم كذب الجزئية المتباينة لها مثلاً
لو كذب قولك كل انسان عادل فلا يلزم عنه كذب قولك بعض الانسان

عادل بل قد يصدق . وذلك لأن قولك كل انسان عادل على فرض كذبه تكون عبارة صدقه بعض الناس ليس عادلاً ولا خفى انه يصح ان تعقب هذه القضية مستدركاً فنقول بعض الناس ليس عادلاً وبعضهم عادل كما رأيت فيما تقدم .

فقد انفض لك انت الثابتين قد تصدقان معاً وقد تكذبان معاً والحاصل ان الكلية اذا صدقت فالجزئية المتباينة لها صادقة ايضاً وانت كذبت فالجزئية متباينتها قد تصدق وقد تكذب . واما الجزئية فان وقعت كاذبة فالكلية كاذبة وان هي صدقت فالكلية قد تكون صادقة او كاذبة .

البحث السابع

في القضايا الموجبة

(٥٤) قال ارسطو بعد الكلام على القضايا الخلية يحدونا أن نبحث عن النسبة الحاملة بين ايجاب وسلب القضايا الآتية وهي : يمكن ان يكون هذا . — لا يمكن ان يكون هذا . — من الحدوث ان يكون هذا . — ليس من الحدوث ان يكون هذا . — من المتع ان يستحيل ان يكون هذا . — ليس من المستحيل ان يكون هذا . — من الضرورة ان يكون هذا . — ليس من الضرورة ان يكون هذا . وهذه هي القضايا الموجبة . واعلم ان الممكن ما ليس موجوداً ولكنه يمكنه الوجود والحادث ما هو موجود ولكنه كان من الممكن ان لا يكون . هذا فنقول

الاصل في مثل هذه القضايا ان التناقض بين الايجاب والسلب لا يكون واقعاً على المحمول بل على الرابطة والفعل مثلاً لو قلت يمكن ان يكون هذا فليس سلبها يمكن ان لا يكون بل لا يمكن ان يكون وكذا لو قلت بالعكس يمكن ان لا يكون فليس نقيضها او سلبها يمكن ان يكون بل يمكن ان لا يكون . واليك جدولاً يبين لك منه اخص مواطن التقابل في القضايا الموجبة فاحفظه .

{ ليس من الضرورة ان يكون هذا نقيضها ليس من الضرورة ان يكون
من الممكن ان لا يكون } او يمكن ان لا يكون

مضاد

{ ليس من المستحيل ان يكون هذا نقيضها من المستحيل ان يكون هذا
من الممكن ان يكون هذا } مضاد

(٥٥) ان ما ذكرناه من الضوابط في تعاكس القضايا وتقابلها وتباينها لجزبل الجعوى وكثير الفائدة في الاستعمال لان تلك الضوابط ثقتنا بمخارج الشطط الذي يكثفه ذلل العقل وتبين لنا الوسائل لاجتناب تلك المزالق فان العقل ميال الى قلب القضايا الكلية الموجبة مدعياً لصق عكسها مطلقاً وبلا قيد مثلاً لو قيل : كل متوقد الذهن واسع السماع فقد يتبادر السامع الى تصديق عكسها مطلقاً وبلا قيد ظناً منه بان الموضوع والمحمول في مثل هذه القضية متساويان امتداداً فيقول

وكذا : كل واسع الدماغ مثوقد الدهن . وكذا لو قيل : كل ابروتسطاني يعمل بموجب هذه القاعدة وهي ان ينحصر الامور فمحصاً شخصياً . فلا يصح عكسها كل من ينحصر الامور فمحصاً فردياً هو ابروتسطاني . وكذا لو قيل : كل الفضائل تؤدي الى السعادة . قد يجعله السامع على صدق عكسه فيظن ان كل ما يؤدي الى السعادة فعل فضيلة فان سعادة البشر اوسع امتداداً واعم اطلاقاً من انظر الفضيلة . وكذا لو قال مؤرخ ان وضوح التاريخ يقتضي شهادة شعوب معاصرين للوقائع فلستنتج السامع ان شهادة المعاصرين كافية لوضوح الحقيقة التاريخية بلا حاجة الى شيء آخر فالاستنتاج باطل لان شهادة الشعوب المعاصرين شرط من شروط الوضوح لاعتله المتكافؤ وليس اليقين منحصر المحصول في شهادة المعاصرين . هذا وان الاغاليط وسفسطات القياس التي تنورد ذكرها حاصل اكثرها عن مثل هذا التماكس في القضايا . بل مثال هذه الاضاليل كثيرة ورائجة الشيوع بين الاقوام فكان من اهم الامور لجانبها التحضي على الضوابط التي ذكرناها قريباً والتحرري في تمرين الطلاب وتدريبهم عليها تذكرة لهم بان القضايا الكلية الموجبة لا يستوي العكس فيها مطلقاً لثناوت امتداد الطرفين فيها وانه اذا صح ذلك في بعض القضايا فاسباب يجب تبينهم اليه وكذا يتقون مظان الخطاء

(م) ❀ الفصل الثاني ❀

في الاستنتاج

(٥٦) اتنا قبل الدخول في باب البرهان والقياس يجدر بان اتنا قبل البحث عن الاستنتاج وقد قدمناه على البحث عن القياس الذي هو عبارة الانتقال الذهني لان الاستنتاج جنس والقياس نوع من نوعيه والعام مقدم على الخاص فنقول مدار فصلنا هذا على بحثين اولهما ماهو الاستنتاج بوجه العموم وعلى كم نوع هو . وثانيهما ما هي قواعد الاستنتاج فنقول :

البحث الاول في الاستنتاج

ماهو وعلى كم نوع هو

(٥٧) الاستنتاج لغة استعمل من نتج الشيء من الشيء نجم منه وصدر والزيادة للطلب فيكون معنى استنتاج طلب الانتاج والتعديدية نسبة استخراج النتيجة من المقدمات كتاباً في اصطلاح المناطقة وزيد به فضلاً ذهنياً يستخرج به العقل تصديقاً من تصديق آخر استخراجاً لازماً مثلاً بطرس انسان فاذاً هو حيوان . فالقضية المستخرجة « فاذاً هو حيوان » تسمى النتيجة أو الدف والقضية المستخرج منها تسمى مقدماً . والعلاقة بين المقدم والنتيجة اي ما من اجله اوبسببه حصل وضع النتيجة لمجرد وضع المقدم فهو التوقف والازوم او لزوم النتج وتبرعه هنا بالاستنتاج توسعاً

والاستنتاج على نوعين استنتاج بالباشرة ويسمى الاستنتاج القريب واستنتاج بواسطة ويسمى الاستنتاج البعيد او الكسبي وهو الانتقال الذهني الذي عارته القياس ويرد البحث عنه في الفصل التالي اما الاستنتاج بالباشرة فهو حصول تصديق من تصديق آخر يظهر تعلقه به ولزومه عنه بنهضة وبلا حاجة الى توسط تصديق اجنبي عن الاول . وقد اتضح لك ذلك مما ذكرناه سيفي تماكس القضايا وتساويها او تعادلا وتحالفها وتباينها الخ واما الآن نذكر لك وجوه الاستنتاج القريب الآتية على وجه الايجاز فاحفظها لانهما جزيلة الفائدة فنقول

البحث الثاني

في قواعد الاستنتاج بوجه العموم ثم في وجوه الاستنتاج القريب

- (٥٨) أولاً . اما قواعد الاستنتاج فاحصا ما يلي
- ١ لا ينتج من الصدق الا الصدق اعني اذا كان المقدم مطابقاً للواقع فالنتيجة تكون كذلك بالضرورة لانه اذا فرض تحقق التعلق اللزومي بين المقدم والثالي فهذا يكون حاصلًا عن ذلك بطريق اللزوم
 - ٢ من مقدم كاذب يحصل تالي كاذب او صادق . مثاله كل حيوان ابيض فالغراب ابيض . كل حيوان اسود فالغراب اسود
 - ٣ لا ينتج من الضروري الا ضروري . لانه لو فرض ان التالي حادث او عارض لامكن الا يكون حقيقياً وحيث كان من الممكن ان لا ينتج بالضرورة عن مقدم هو حقيقي بالضرورة

و٤ عند صدق التعلق اللزومي بين المقدم والثالي فكل ما ينتقض التالي ينتقض المقدم . وعليه اذا سلم ينتقض التالي فيلزم التسليم ينتقض المقدم . مثلاً : كل بسيط عاقل فاذاً نفس البهيمة عاقلة . ينتقض التالي الذي هو « ليست نفس البهيمة عاقلة » سلم به فيلزم التسليم ينتقض المقدم وهو « ليس كل بسيط بعقل »

(٥٩) وثانياً اما وجوه الاستنتاج القريب فاحصا ثلاثة وقدمت بك ذكر الوجه الاول والثاني في البحث الخامس المذكور قرياً حيث تكلم الماخذ على صدق القضايا المتقابلة وكذبها ولكننا نسهب في شرح بعض ما قيل شبهة للفائدة فنقول

١ من قضية كلية توزيعة يصح استنتاج قضية جزئية وقضية مشخصة وذلك ايجاباً وسلباً . مثلاً كل الناس هم قابلون الموت فاذاً بطرس مائت فاذاً بعض الناس مائت . وعكسه لا يصح اي لا يصح استنتاج قضية كلية توزيعة من قضية جزئية او مشخصة كما رايت سيفي البحث الخامس

٢ اما هل يصح استنتاج قضية جمعية من قضية توزيعة فيه توزيع إما ان تكون القضية التوزيعة موجبة او سالبة فان كانت موجبة فيصح ان يستنتج منها قضية جمعية بشرط ان يكون المحمول في التوزيعة مطابقاً لكل فرد من افراد موضوعها من حيث هو فرد لا من حيث هو جزء من كل . مثلاً : كل فرد من افراد الناس مائت فاذاً كل الجنس الانساني مائت

واما ان كانت التوزيعية سالبة فيصح ان يستنتج منها قضية جمعية بشرط ان لا يكون فرد من افراد الموضوع يصدق عليه المحمول جزءا او ابتداء . مثلاً : كل موجود متناوٍ ومحدود ليس له في نفسه سبب كافٍ لابتدائه ووجوده فاذا جملة الموجودات المنتهية بأسرها ليس لها في نفسها ولا في جملتها سبب كافٍ لوجودها ولو تنافى عددها . واما اذا فأت الشرط المذكور فلا يصح الاستنتاج مثلاً لا يقوى ثور من هذه التيران الخسة ان يجر هذا القطار فاذا لا يقوى على جره الخسة بمجموعها . يرى السلب ان فساد الاستنتاج من ان كل واحد من التيران وان لم يقو على جر القطار فيه قوة الجر جزءا وابتداء .

و٤ استنتاج قضية توزيعية من قضية جمعية فيه تنويع ايضاً اما في الايجاب فلا يصح الاستنتاج اذا كان كل فرد من الافراد لا يصدق عليه المحمول كلاً بل جزءا وابتداء . كما رأيت في التل المتقدم . فلا يصح القول خمسة تيران تقوى على جر هذا القطار فاذا كل توز منها يقوى عليه . ويصح فيما لو صدق اطلاق المحمول بكلية لا يميز فيه على كل فرد من الافراد ويشترط حينئذ ان يكون كل فرد معتبراً من حيث هو فرد قائم بنفسه لامن حيث هو جزء المجموع .

٢ اما في السلب فيصح استنتاج قضية توزيعية من قضية جمعية اذا كان المحمول مقولاً على الافراد من حيث هي اجزاء ذلك المجموع مثلاً يصح القول هذا الجيش لا يقوى على قهر العدو فلا يقوى عليه جندي واحد من الجيش .

ولا يصح الاستنتاج المذكور اذا كان المحمول مقولاً على الافراد من حيث هي افراد غير معتبر فيها الجزئية للمجموع . مثلاً ليس جنس البشر يعادل فاذا ليس فرد منه يعادل .

(٦٠) اما وجه الاستنتاج الثالث فاختص انواعه استنتاج الامكان من الوجود وعكسه اي استنتاج الوجود من الامكان

١ يصح استنتاج الامكان من الوجود ولا يعكس اي لا يصح استنتاج الوجود من الامكان اذ ليس كل ما هو ممكن هو موجود .

و٢ لا يصح استنتاج عدم الامكان من عدم الوجود اذ ان اشياء كثيرة غير موجودة مع انها ممكنة . ويصح العكس اي استنتاج عدم الوجود من عدم الامكان اذ لا يوجد ما ليس ممكناً .

و٣ لا يصح استنتاج امكان المعية من معية الامكان اذ ان معية امكان كثيرين هي غير امكان وجود اولئك الكثيرين معاً مثلاً من الممكن الآن معاً ان يعيش الانسان غداً او لا يعيش . ولكنه ليس من الممكن ان يكون حياً وميتاً معاً في وقت واحد .

❦ الفصل الثالث ❦

في الالتهال الدعوي او البرهان

(٦١) سوف ترى قريباً ان النتيجة الحاصلة عن البرهان بعينه الحصري اتما تضيد من مقابلة الحدتين الأكبر والاصغر بمحد واحد ثالث هو الحد الاوسط وان هذه المقابلة يتم فعلها في التضبيتين الاوليين اي في

مقدمتي القياس . فقد يتفق ان العقل يتناول تلك النتيجة من مجرد ذكر قضية واحدة منها وذلك تناول يسمونه الاستنتاج القريب وأكثر ما يحصل هذا الاستنتاج القريب في تماكس القضايا ومقابلة بعضها بعض وقد تبين لك تحقيق ذلك من الضوابط التي ذكرناها في البحث المتقدم وهذه قائمة اخرى فوق التي ذكرناها في البحث المذكور يعينها المطلع من درس تلك الضوابط هنا ولنأتين الآن الى ترجمة الفصل الحاضر فنقول

(٦٢) ترجمة الفصل ان مدار الباب الثالث من مختصرنا هذا انما هو على علة النظام المنطقي الصورية وقد رأينا في الفصل الاول كيف لتلاحم وتنضام التصورات في التصديق والحدود في القضية . ثم بحثنا عن ترتيب التصديقات ثم عن تقابل بعضها بعض ثم قلنا ان التصديقات يتوحد منها النظام المنطقي فان التصديقات المعلومات تؤدي الى تصديق جديد مجهول وذلك بواسطة فعل ذهني يعرف بالانتقال الذهني او البرهان . وهذا الانتقال الذهني اذا عبر عنه بالكلام او الكتابة يسمى التماس . وعليه فكان بحثنا هنا يتناول مثلثين الاول في البرهان والقياس والثانية في صور البرهان والقياس المختلفة فنقول

المسئلة الاولى

في البرهان والقياس

البحث الاول

في البرهان او الانتقال السعني

(٦٣) ان الغرض من افعال العقل انما هو معرفة الحق معرفة حالية . بعض الحقائق يدرك بدهاء وبلا واسطة وبعضها يدرك بواسطة اعني بواسطة الحقائق البديهية .

فالاولى اي الحقائق البديهية تعرف بالمبادئ لانها تولد عنها الثانية فتكون هذه الثانية هي حواصل المبادئ او النتائج . والفعل الذي ينتقل به العقل من المبادئ الى النتائج يسمى الانتقال الفكري او البرهان . والنتيجة هي قضية من القضايا فهي من هذا الاعتبار تتضمن نسبة حكيمية اذ توجب محمولاً بالموضوع ما فان ظهر لك في الحال تعلق المحمول بالموضوع ثبوتاً صح القول بان القضية بينة واضحة . ثم انت وضح ذلك التعلق وتلك النسبة يدفع العقل بلا محالة الى الاذعان قال ثبات كون المحمول خاصاً بالموضوع . فالحالة التي يكون فيها العقل مدفوعاً بقوة وضوح تلك النسبة الخارجية عن التهن الى الاذعان بها واثباتها دفعا لا يرد فهي ما يعرف باليقين فان تبادر الى العقل بدهاء وبلا واسطة وضوح النسبة بين حدثي التصديق اي اذا ظهر عند مجرد قيام الطرفين ان بينهما نسبة تعلق في

قال: أيسوغ لك أن توجب كون كل الأوز ايض اللون من دون أن تفترض أن أوز استراليا هو ايضاً أوز ايض اللون لو ليس هذا الاقتراض هو عين النتيجة التي يلزم اثباتها . وكذا لو قلت: كل انسان مائت وسقراط انسان فسقراط مائت . فقال فنكر وقوة البرهان يرد حيثنر على قوة البرهان اعتراض لا مرد له وهو: ان هذه القضية « سقراط مائت » هي معترضة الثبوت في القضية الكلية التي هي « كل انسان مائت » ويمتنع علينا تحقق كون كل انسان مائتاً من دون أن نتحقق مائتية كل فرد من افراد الانسان حتى لو بقي لنا ريب في مائتية سقراط فهذا الريب يسري نفسه الى قولنا كل انسان مائت وان البدأ الكلي كل انسان مائت هو ابعد من ان يكون اثباتاً الجزئي من جزئياته بل لا يمكن التسليم به نفسه ما دام في الجزئي الذي ينطوي تحت شبهة ريب وما دام ذلك الريب في صدقه لا يرتفع عنه من وجه آخر او شيء اجني عنه . وعليه فان البرهان لا يأتينا بشيء من الاثبات فان الانتقال من الكلي الى الجزئي من حيث هو كلي لا يمكنه ان يثبت شيئاً لان البدأ الكلي لا يمكن ان يستتبع منه شيء من الجزئيات إلا تلك التي يفترض كونها معلومة في البدأ نفسه .

وهذا كلام لا اري مرداً عليه . الى ان قال (اي سنوار مل): ولا يرد عليه ان يبين كون النتيجة موجودة في المقدمات ضمناً او تقديرأ وبين كونها موجودة فيها صراحةً فرقاً كبيراً . قال هذا قول يدعون به اعتراضاً ولا ترى فيه قوة عليّة معتبرة لان التسليم بالمقدمة الكبرى

يستلزم ايجاب النتيجة . وان قيل نسلم بايجابها في الكبرى ضمناً لا صراحة . فاجيب ان ايجابها ضمناً معناه انك توجهها من غير علم منك وحينئذ تقول الم يمكن من الواجب عليك ان تعلمها ثم كيف يمتنع لك ان توجب قضية كلية من دون ان تتحقق صدق كل ما نتاوله برمته وعليه فترى بداهة ولأول وهلة ان فن القياس المنطقي والبرهان هو خدعة واحولة اذا وقعت فيها يصعب عليك التخلص منها الى هنا كلام سنوار مل

(٦٦) تقول ان الجواب على هذه الاعتراضات الدقيقة يستلزم معرفة طبيعة القياس البرهاني واساسه واذا عرفت ذلك فيضح لك جلياً ان القياس فيه قوة إثباتية واين هي تلك القوة . ولذلك فاتنا بنبحث أولاً عن طبيعة القياس وكنهه ثم نعقب بحثنا بتفنيد الاعتراضات المذكورة فنقول

البحث الرابع

في طبيعة القياس البرهاني واساسه

(٦٧) ان طبيعة القياس البرهاني تقبل لك من هذا القياس مثلاً ان مثلث الزوايا المتساوي الجانبين تستوي فيه زواياه والحال ان هذا المثلث أب ج هو متساوي الجانبين فاذاً هذا المثلث أب ج تستوي فيه زواياه
١ الكبرى القياس قضية ضرورية أفترضها صادقة يحكم فيها بنسبة

٣^و والقضيتان الحاصلة عنها النتيجة هما المقدمتان لتقدمهما على النتيجة وكلاهما مما المقدم وقد عبر عنها ارسطو بالاشياء في قوله « اذا سلم فيه بأشياء » لان التسليم بهما مستلزم للتسليم بالنتيجة ٤^و واللازم او الحاصل عنها اي المقدمتين يعرف بالنتيجة لتتبعها عن تزواج المقدمتين وقد عبر عنها ارسطو بلفظ « شيء آخر » في قوله « لزم ضرورة التسليم بشيء آخر » وقال « آخر » لانه يكون عين احدى المقدمتين .

٥^و والقضيتان تعرف احدهما بالكبرى والأخرى بالصغرى . وكثيراً ما يسمون اولاهما بالكبرى والثانية بالصغرى إلا انه يلحقهما تقديم وتأخير . والضابط ان القضية التي يكون فيها محمول النتيجة مقابل بالحد الاوسط هي الكبرى حينئذ وقعت . والصغرى هي ما قبل فيها موضوع النتيجة بالحد الاوسط والحد الاوسط هو الحد الذي لا تراه في النتيجة وتراه في المقدمتين .

٦^و ثم جملة مقدمتي القياس مع نتيجته هي ما يعرف عندم بمادة القياس .

٧^و واما العلاقة الواضحة بين المقدمتين والنتيجة فهي ما يقال له صورة القياس او الاستنتاج ويعبر عنها بلفظ « فإذا » او ما كانت بعينه .

وان قيل ما الذي يقوم العلاقة المنطقية بين المقدمتين والنتيجة اعني ما الذي يجعل ان التسليم بأشياء (هي المقدمتان) يستلزم ضرورة

التسليم بشيء آخر من مجرد التسليم بالاول فالجواب عليه يتوقف على البحث عن طبيعة البرهان او الانتقال الفكري ولهذا قلنا البحث التالي فنتمة .

البحث الثالث

في الانتقال الفكري من حيث هو في واقع الامر اي في ذاته

(٦٥) ان قيل ما هو المسوغ للانتقال من المعلوم الى المجهول انتقالاً يتم للعقل بالبرهان فإلك الجواب عليه منفصلاً فتقول .

ان قوماً أنكروا هذا الانتقال الذهني زاعمين انه لا يفيدنا علماً بشيء وهو ان حلول افادتنا بعض العلم بشيء فانه حينئذ يفترض اعتباطاً صدق ما يجب اثباته . فصوروا افتراضهم هكذا قالوا

١^ا ان الانتقال الذهني لا يفيدنا علماً بشيء وذلك لوجوب تضمن النتيجة في المقدمات . ولا ينهض القول ردّاً للاعتراض بان النتيجة موجودة في المقدمات وجوداً ضمنيّاً اذ لا يكون البرهان حينئذ إلا قولاً شارحاً فلا يحلونه الفكر بطائل ولا يستفيد به تقدماً .

٢^و قالوا ألا يرى ان الانتقال الذهني والبرهان فيه مصادرة خفية او افتراض ثبوت ما يجب إثباته ؟ وذكر احدهم وهو المسي ستوارمل مثلاً على هذا قال . لو قلت مثلاً : كل الأوز أيضا اللون وهذه أوزة أكتشف عليها حديثاً في أستراليا فإذا هذه الأوزة الأسترالية يضاه اللون .

الوجود كان الوجود من قبيل الوجود البدهي وكذا اليقين الذي يتأثر
ذلك الوجود يسمى يقيناً بدئياً . وانما سمي بدئياً لحصوله لدى حضور
تصور الحدتين بلا افتقار الى واسطة

ولكن كثيراً ما يتفق ان وضوح ذلك التصديق لا يظهر للعقل في
الحال بل يقتضي ظهوره واسطة شيء آخر او اشياء هي الحدود الجامعة
في المقابلة اي المشتركة بين الموضوع والمحمول فالوضوح الحاصل حينئذ
عن طريق هذه المقابلة يعرف بالوضوح البعيد او المكتسب واليقين الذي
يقارنه هو اليقين النظري او المكتسب او اليقين بواسطة . وان هذا
الوضوح المكتسب هو خاص بالنتائج لتصيده من المقابلة بين الحدود بين
المتدتين . وان العقل الذي يدرك به العقل الوجود البدهي نسيه
البديعية من تسمية العقل باسم قوته وبسمى المناهضة ايضاً والطريقة التي
يتخلى بها العقل مما هو واضح وضوحاً قريباً توصلاً الى ادراك النسبة بين
الحدود المركبة بواسطة حد او حدود بسيطة فذلك الطريقة هي طريقة
انتقال وتبرهن وهي خاصة بالذهن ولهذا يسمونها الانتقال الذهني او البرهان
واعلم ان الذي يستلزم ضرورة هذا الانتقال الذهني انما هو من الجهة
الواحدة التفاوت الحاصل بين تركيب الاشياء المقولة ومن جهة اخرى
ضعف العقل بالنسبة الى ادراك تلك المقولات

فيحصل من ذلك ان قوة البرهان او الانتقال الذهني هي كمال
ولكنها لا تغلظ من نقص ولهذا ساء المنطقيون كلاً بمزجاً بنقص
اما كونه كلاً فلان قوة البرهان من شأنها ان تؤدي بنا الى معرفة

حقائق لا تتأذى اليها بدونها . واما كونه لا تغلظ من نقص فلان الحاجة
الى استعمال الانتقال الذهني حاصلة من كون العقل قاصراً عن التوصل
الى معرفة الحق فلا يدركها الا بوسائل صعبة وطرق وعرة . الممكنة من
التوصل الى الحق كمال واما ضرورة استعمال واسطة للتوصل اليه فهي
نقص .

البحث الثاني

في القياس ومعنى الالفاظ

(٦٤) ان عبارة البرهان وصورته هي القياس . قد تبين لك مما
تقدم ان البرهان او الانتقال الفكري قائم بمقابلة كل من الموضوع والمحمول
في تصديق غير جلي (يكون هو النتيجة) بعد اوسط واحد بينه قصد
ان يرى كون الطرفين هل هما متحدان او مختلفان في واقعه الامر بان يستلزم
احدهما الآخر او زيفه . وعرفه ارسطو بانته قول « مركب اذا سلم فيه
بأشياء لزم بالضرورة التسليم بشيء آخر من مجرد التسليم بالاولى قوله
« مركب » اراد به تركبه من قضيتين او قضاي
ا فان حكم العقل بنسبة المحمول الى الموضوع نسبة واقعية ثبوتية
كانت النتيجة موجبة . واما ان رأى ان واحداً من الحدين مطابق للحد
الاوسط مع ان الحد الآخر لا يوافق فالتنتيجة سلبية
و ٢ فمحمول النتيجة وموضوعها الطرفان والمحمول فيها يسمى
الحد الاكبر والموضوع الحد الاصغر . وانما سميا طرفين بمقابلة الحد الاوسط

الصغرى من حيث امتداده فإذا هو اي العقل يتم فعل تعميم الشيء
المجرد ثم الانتقال من الحد الاوسط مجرداً اليه ممماً اي الانتقال منه
معتبراً من حيث تضمنه اليه معتبراً من حيث امتداده فهو اي الانتقال
من شأن العقل الانساني فان من خصائصه التجريد والتعميم . اما التجريد
فهو كما رأيت في محله قائم بان يستغفر موضوع الصور بماهيتها وطبيعتها
مع الخواص المتقومة له او اللازمة عنه وذلك بمزل عن الصفات العارضة
له وعليه فيفسر للعقل أن يحكم بما بين مركبات ذلك الموضوع المجرّد من
العلاقة الضرورية

واما التعميم فهاك يانه . ليس الموجود المجرد من فور تجريده ممماً
او كلياً في الحال وانما هو كذلك بالقوة . فان العقل اذا ادرك بفعل
التفكر ان الماهية المجرّدة حاصلة في الافراد المتخصة التي ماهيتها هي
تلك الماهية فانه يحكم بثبوت الماهية المجرّدة لها اي لتلك الافراد اسم
ينسبها اليها وهذه النسبة هي التعميم . وعند ما العقل يعم الطبيعة المجرّدة
فيدرك انه يسوغ له ان ينسب صفاتها الى جزئيات تلك الطبيعة وادراك
ثبوت تلك الصفات للجزئي انما هو الاستنتاج والتبرهن .

فحصل من ثم ان البرهان او الانتقال الفكري هو خلة فطرية لازمة
للعقل الذي من خصائصه التجريد والتعميم .
وينتج ايضاً ان الانتقال الذهني قوة خاصة بالانسان وحده وهو
مستقل بها فالروح الصرف لا يجرد ولا يعم ومن ثم لا يبرهن . وايضاً
الهيبة ليس لها قوة التجريد والتعميم وعليه فهي عاربة من قوة البرهان .

وعلى هذه الطريقة يكون الانتقال من كلي الى جزئي من جزئياته
او من جنس الى نوعه او من جنس اعلى الى جنس ادنى . ثم قد يكون
الانتقال من حادث الى حادث آخر بواسطة مبداء ما . مثلاً لو قلنا ان
الخطوط المستقيمة (ا) و(ب) و(ج) قائمة على سطح (د) قياماً عمودياً فاستنتج
ان الخط (ب) والخط (ج) متعاذيان وذلك بناء على هذا المبدأ وهو ان
الخطين (ا) و(ب) متعاذيان فالخط (ا) و(ج) متعاذيان ايضاً .
وهذا انتقال من حادث الى حادث آخر

البعث الخامس

في حل اعتراضات سوارث المقدمة

(٧٠) ان ما اعترض به سوارث على قوة القياس البرهاني فيه
خطأان الاول ان الفيلسوف المذكور في المثال الذي ضربه على القياس
قد جعل في حكم القضية الكبرى الكلية قضية كبرى جمعة لا كلية .
فان القضية لا تكون كلية الا اذا حكم فيها بنسبة المحمول الى كل جزئيات
الجنس او النوع فرداً فرداً والحال ان قول سوارث كل الاوز ابيض
اللون ليس المحمول فيه منسوباً لكل جزئيات نوع الاوز فرداً فرداً . وانما
هو منسوب لافراد نوع الاوز المعروفة اي التي وقعت عليها الملاحظة ومن
ثم تكون القضية جمعة لا كلية بمعنى التوزيع المطلق . وكذا قوله كل انسان
مات فان هذه القضية وان كانت بذاتها قابلة ان تأوّل الى قضية كلية
توزيعية لكنه يستدل من التفسير الذي علقه عليها المعترض كما يظهر من

الحال وإنما يمكن تعميمه أي يمكن جمعه كلياً بفعل تابع من افعال
التفكرى بمعنى أن فعل فكري ذهبياً يطلقه على فرد أو أفراد كثيرة أو على
كل أفراد نوع أو جنس

ثم إن الدهن يرى في الصغرى عند لفظه بها أن الحد الأوسط يتناول
تحت امتداده موضوعاً أعني أنه يرى أن هذا المثلث أب ج تتساوى
فيه الزاويتان . وعليه فإذا تناول العقل بنظر واحد ودفعة واحدة الكبرى
والصغرى معاً فيرى أن محمول النتيجة « متساوي الزاويتين » لما كان
متحداً ضرورة بالحد الأوسط « المثلث المتساوي الجانبين » لزم أن
يكون متحداً أيضاً بموضوع النتيجة الذي هو داخل في امتداد الحد الأوسط
ومن ثم فإنه يرى العلاقة الضرورية التي بين موضوع النتيجة ومحمولها
وهذه هي المطلوب إثباته .

(٦٨) فالبدأ الذي يستند إليه القياس هو هذا : الصفة اللازمة
بالضرورة لموضوع مجرد (الحد الأوسط) هي مقدمة بالجزئيات المنطوية
تحت امتداد ذلك الحد الأوسط . وهاك تفصيله

١ الكبرى عبارة عن الحكم بأن الحد الأوسط معتبراً من حيث
ماهيته وطبيعته يتناول هذا المحمول في نفسه . وقال « معتبراً من
حيث ماهيته وطبيعته » لأنه إن لم يكن كذلك كانت القضية حينئذ
جمعية أي استقرائية لا كلية وكان معناها هذا أن الأشياء التي استقرأتها
إلى اليوم تلك هذه الصفة التي هي حادثة غير لازمة أو قد تكون كذلك
على ما أعلم .

٢. الصغرى هي والحال أن موضوع النتيجة هو فرد من الأفراد
التي يطلق عليها الحد الأوسط

٣. النتيجة تكون هذه فإذا المحمول الذي يتناوله تضمن ماهية
الحد الأوسط أو طبيعته تصح نسبتها إلى موضوع النتيجة .

(٦٩) فقد فهم من ثم أن العلاقة التي يقيمها البرهان بين الطرفين
والحد الأوسط هي علاقة من قبيل التضمن والامتداد معاً لا من قبيل
الامتداد فقط كما ظنها بعض المناطقة .

وذلك لأن المحمول في النتيجة لما كان جزءاً من تضمن الحد الأوسط
وكان هذا يتناول امتداده موضوع النتيجة كان المحمول منسوباً إلى
الموضوع قسماً .

الآن ترى أن طرفاً من الطرفين (محمول النتيجة) هو في الكبرى
مقابل بالحد الأوسط ومنسوب إليه من حيث التضمن لا من حيث
الامتداد بناءً على المبدأ القائل إذا ساوى إثبات أو أكثر ثالثاً استوياً
بينهما . وأما في الصغرى فالحد الأوسط نفسه مأخوذ باعتبار امتداده
ومقابل من حيث هذا الامتداد بالطرف الثاني الذي هو موضوع
النتيجة . وهذا مبدؤه : ما أوجبه لموضوع باعتبار كونه مجرداً .
فأوجبه لجزئيات ذلك الموضوع فرداً وجملة أي بمعنى أقول . وكذا حكم
السلب فيه أعني : ما سلبته عن موضوع باعتبار مجردة فاسلبه عن كل
جزئياته فرداً وجملة أي بمعنى الشمول .

وإن العقل يينا يعتبر في الكبرى الحد الأوسط من حيث تضمنه وفي

علاقة ضرورية بين الموضوع « مثلث الزوايا المتساوي الجانبين » والمحمول الذي هو خاصة تساوي الزاويتين . فالحكم في القضية هو حكم بوجود نسبة ضرورية بين موضوعها ومحمولها أيًا كان وحيث كان وكيف كان ذلك المثلث وإية كانت مادته ووضعها وكه . ولكن لما كانت هذه القضية الكبرى لا تكون صادقة ما لم يطابقها واقع في الخارج أو في الذهن فلم يكن مانع من تحول هذه الكبرى التي تدل على شريعة الى قضية شرطية بأن يقال : ان كان مثلث الزوايا متساوي الجانبين فلا بد فيه من تساوي زاويتي . وسوف ترى في علم الحجي (البسيكولوجي) ان الشرائع المنطيسقية ليست عند التحقيق الا عبارة عن علائق ضرورية بالضرورة الشرطية . وكل شريعة من هذا القبيل يفترض فيها وضع موضوع مجرد سواء صرح بالافتراض او لا .

٢٠ اما صفري القياس فيحكم فيها بواقع وجودية هو في قياسنا هنا « هذا المثلث اب ج الذي اصنعه على قرطاس او من خشب واقدر جانبه وعلى تقدير ان وجدتهما متساويين فأتوقع لهما ان العلاقة المعروفة وجودها بالضرورة بين الموضوع « المثلث المتساوي الجانبين » والمحمول « تتسوي فيه الزاويتان » هي حاصلة بسبيل التخصيص في هذا المثلث اب ج الذي صنعت . وان هذا المثلث اب ج تتسوي فيه الزاويتان وان لم اقدروهما بقياس وعليه فاني اكون قد أثبت النتيجة . فالقياس اذن عبارة عن شريعة معطاة اسلم يمدتها (وهذا هو البناء) . ثم عن واقع مفترض الحدوث (وهذا هو القرض) ثم عن انطباق الشريعة على هذا

الواقع وهنا المسئلة التي يجب اثباتها وقد أثبت فثبت النتيجة .

٣٠ يتحصل من ثم ان القياس انما هو بالضرورة طريقة من طرائق التعميم والتعميم قائم بان تخصص صفة مجردة بالأفراد التي يمكن لامتنادها ان يتناولها . والشئ المجرد الذي هو هنا « مثلث الزوايا المتساوية الجانبين » يمكن له ان يتناول تحت امتداده هذا المثلث اب ج وانتي قد جعلته متناولاً له بفعل ذهني . وحاصل البرهان ان الخاصة اللازمة بالضرورة للشئ المجرد وهي « تساوي الزاويتين » يمكن ويجب نسبتها لهذا المثلث اب ج الذي هو فرد من الافراد المنطوية تحت امتداد الشئ المجرد « مثلث متساوي الجانبين » هو كان قابلاً لان يكون الشئ المجرد متخدياً به وقد حكمت باتحاده به وعليه فقد اتضح انني حصلت في الحال على معرفة لم تكن لي من قبل وهي ان المثلث اب ج هو في الواقع متساوي الزاويتين والتكرار قد خطا متقدماً وهذه المعرفة الجديدة لم تحصل لي بناهة وبالمشاهدة او بقياس الزوايا بالبيكار بل بواسطة مبدأ علته من وجهه آخر وتؤدي في المعرفة هنا قد تسر لي بقوة الانتقال الذي اتفه الذهن .

فالبرهان او الانتقال الذهني هو قائم بان تضم او تطوى تحت امتداد شئ مجرد موضوعاً ما معينا قصد ان تستخرج ان الصفة المتحدة بذلك الشئ المجرد من حيث هو كذلك يمكن نسبتها الى ذلك الشئ المميز . فكبرى القياس هي قضية يحكم فيها بان محمول النتيجة وهو تساوي الزاويتين مثلاً هو متحد بالضرورة بمجد اوسط مجرد

ثم ان هذا الحد الأوسط وان كان مجرداً او ممماً فليس كلياً او ممماً في

تابع كلامه وسبقه انها اي تلك القضية « كل انسان مائت » مأخوذة
بمعنى الجمع لا التوزيع اعني انها لا تدل الا على نسبة المعمول الى جماعة
الافراد التي وقع عليها الاستقراء والملاحظة .

ولما كان من المسلمات عند ائمة المنطق ان القياس يقتضي لذاته ان
يكون الحد الاوسط فيه كلياً توزيعياً نتج منه ان مثلي ستوارت ليسا من
قيل القياس الحقيقي

والخطأ الثاني أن ستوارت يزعم ان القياس انما يتقوم بالاستنتاج
واقع خصوصي من كبرى كلية كالستنتاج مائتة سقراط من مائتة كل
الناس . فلو ان الامر كذلك لكان اعتراض ستوارت واقعاً سيفي عمله .
ولكن الامر ليس كما وجهه لان كبرى القياس ليست كلية معمة بي
الحال بل هي كلية بالقوة لان القياس لا يفترض كون الحد الاوسط بما له
من الخواص الذاتية والطبيعية هو منسوباً الى موضوع النتيجة بل انه اي
القياس هو الذي يبين كون الحد الاوسط منطبقاً ومقولاً على موضوع
النتيجة وعليه فلا يكون القياس كلاماً لغوياً لا مائل به ولا يصح القول
ان فيه مصادرة .

(٢١) وان قيل لا بد ان تكون النتيجة موجودة في المقدمات
وجوداً ضمنيّاً والا احتمال استغراقها منها وان كانت موجودة في المقدمات
ضمنياً فالقياس لا يفيد الا التصريح بها اعني لا يفيد الا التصريح بما
كان معلوماً ضمناً فهو اذا لغو لا يزيدنا علماً بشيء . فاجيب

١ ولو سلمنا بان النتيجة سبق لنا علمها في المقدمات ضمناً او صراحة

فلا أقل ان نستفيد من القياس السبب الباطني الذي من اجله يجب ان
تكون النتيجة ما هي وهذه فائدة جلي عليها مبنى العلم بالاشياء . نعم قد
يتفق ان أعلم علم اليقين مثلاً ان عدد ٢٥٠ هو مساو لكيفية من العشرات
وذلك من غير وجه القياس بل بتعسي لتلك العدد وان النفس لا
تموت لتفتي باقوال العلماء او لسبب آخر خارجي الا ان الاستدلال البرهاني
يملئ خلود النفس على شريعة اعم ويوضح لي بيجلاء ان بين عدم الترتك
وعدم الفساد علاقة لازمة فيقتين لي من ثم السبب الباطني الذي من اجله
كنت من قبل اسلم بهذا الواقع اي خلود النفس من دون ان اتوصل الى
استبطان سببها الداخلي والقياس الان اداني الى معرفته اسبب
الباطني .

٢ واما هل يصح القول بان النتيجة توجد في المقدمات وجوداً
ضمنياً فقد وجهه البعض مع ستوارت ولكنهم شطوا لانهم لم يفرقوا
المقدمات في حال تألفها منها في حال انفصالها اي لم يميزوا المقدمات عند
تألفها من المواد التي تألف منها . فاننا اذا اعتبرنا المقدمات بعد تألفها
اعني بعد ان وجد العقل الحد الاوسط المطلوب ضرورة لربط موضوع
القضية المطلوب اثباتها بمجموعها علاقة النسبة وبعد ان وقف بفعل ذلكاته
الى تركيب الطرفين مع الحد الاوسط تركياً صالحاً للاستنتاج حينئذ
يصح القول بان العقل حصل على النتيجة ولكن القياس لم يمد حينئذ
في حال صيرورته بل في حالة كمال كيانه . وعندئذ لا يقال ان العقل
ادرك النتيجة ضمناً وبلا علم منه في المقدمات بل انه ادركها صراحة وان

لم يعبر عنها صريحاً لأن الاستنتاج إنما هو أدرك النسبة الحكيمية بين الطرفين والحد الأوسط وهذا قد توصل إليه المقل .

وأما إن اعتبرنا المقدمات قبل تأليفها في صورة قضايا أي في حال انفراد المواد التي تتألف منها تلك المقدمات فلا مسأغ حينئذٍ للقول إن تلك المقدمات أو المواد المنفردة تحتوي النتيجة في الحال لا ضمناً ولا صراحةً بل بالقوة فقط . وأريد بوجود النتيجة في تلك المواد المنفصلة وجوداً بالقوة إن الذهن الذي يملك تلك المواد المعدة للمقدمات يقوى بفعله إن عيهاً وبمدها على وجه يستحصل به منها النتيجة بلا حاجة إلى واسطة أخرى غير تلك المقدمات وهذا ما أشار إليه أرسطو بقوله « إذا سلم فيه بأشياء لزم عنها بالضرورة شيء آخر لمجد وضع تلك الأشياء » .
واراد بالقيد الأخير أنه لا حاجة إلى حد آخر غير المقدمات في لزوم النتيجة والحال إن الفعل الذي يفعله العقل تأليفاً للقياس هو أن يختار الحد الأوسط المناسب للقيام وهذا يقتضي المراقبة الدقيقة وإعمال الفكرة وتبعض القرينة وربما كان فعله هذا من أفعال الذكاء والقراءة في القضية بل هو فعل اقتراح واستبطان يتوقف على فعل المراقبة والتأليف والتركيب .

ومن ظن أنه إذا حصل على مواد القياس التي يتألف منها البرهان السديد فقد وجد من فوره البرهان نفسه ضمناً أو بدون علم منه فثله مثل من إذا وجد ملح البارود والكرتون والكبريت فيظن أنه قد اخترع البارود ومن يجمل أن العصور الحالية كانت تعرف الماء والنجار والحركة وكل العناصر التي تتركب منها آلات اليوم البخارية ومع ذلك لم توجد تلك

الآلات الخفية إلا بعد أجيال طوال ومديد الاختبار وعناء الامتحانات الشاقة حتى جاد الجيل الثامن عشرين ضمت بمنزلة الأعصر الحالية وهو النافذة الأفروني بأين وعاونه غيره من المشاهير فاخترع هذه الآلات البخارية الخفية التي ربما لو رآها الأقدمون لحسبوا معجزات وخوارق .

وخلاصة القول إن مواد المقدمات في حال انفصالها أي قبل أن تألف منها المقدمات تضمن النتيجة بالقوة ولا تضمنها بالفعل لا صراحةً ولا ضمناً . وأما بعد تأليف تلك المواد وصيورتها مقدمات في حينئذٍ تضمن النتيجة بمعنى أن من عرف المقدمات عرف صدق النتيجة صراحةً . وعليه فلا يصح القول بأن المقدمات في حال من حالتها المتقدمين تتناول النتيجة ضمناً

(٧٢) وإن من قال بأن المقدمات تتناول النتيجة ضمناً في حال من حالتها فإنما هو قد خلط النظام التعليمي بالنظام المنطقي واليك بيانها .

إذا أقيمت قياسك البرهاني الذي تعتقده صحيحاً على مخاطب فن الواضح أن مقدمات قياسك تضمن نتيجة وإلا كان القياس لا صحة له فأت موجد قياسك عالم بنتيجته صراحةً ولتلك المقدمات هو نفس حكك بالنتيجة . وأما مخاطب فإذا سمع الحدود والمقدمات بموادها فلا يدرك النتيجة إلا بالقوة إذ لا بد له لتحصي النتيجة والوقوف على صحة البرهان وصدقه من معاناة فعل التأليف بأن يعرف الحدود والمقدمات وانقسامها وترتيبها على وجه صحيح في نظامها المنطقي المطلوب وحينئذٍ

فتكون النتيجة بالنسبة اليه موجودة في المقدمات ضمناً ١٠
(٧٣) وان اعترض معترض ان ما شرحت الى الآن عن القياس لا يقوم ضابطاً علماً يشمل كل انواع القياس لان ما قلته انما هو محصور الصدق على القياس البرهاني العلمي الذي يبنى على المبادئ الضرورية وكم من قياس وبرهان لا يبنى على مبدأ ضروري المادة بل حاشتها كما هي الحال في النتائج الفقهية الشرعية والتاريخية والاستقرائية مثلاً نعم مثل هذه القياسات كبراهم كلية ولكنها لا تبنى على مبدأ ضروري كما يظهر من الشرح الى الآن . فيجب وفقاً لهذا الاعتراض ان كل قضية يستند اليها القياس المنتج انما هي بمثابة مبدأ ضروري المادة انتهاء . مثلاً لو قلنا ان كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين من عمره ثبت له حق الانتخاب والافتراء الى مجلس الامة وهذا الشاب بلغ الخامسة والعشرين من عمره فاذاً . فنقول ان الكبرى « كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين من عمره ثبت له حق الانتخاب » معناها هذا مقتضى شريعة فرنسا ان كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين (حد مجرد وهو الحد الاوسط) له حق الانتخاب فترى ان بين كون الافرنسي بالغاً الخامسة والعشرين من عمره و (بين) حق الانتخاب علاقة ضرورة اوجبتها الشريعة المحلية . فلو اسقطنا هذه العلاقة الشرعية الضرورية صارت الكبرى جملة لا كلية توزيعة وحينئذ يطل القياس المنتج كما مر بك . وعليه كان لا بد من بناء القياس على مقدمة ضرورية والا لاسبيل الى الاستنتاج ولكن مر تب تلك الضرورة في المقدمات متفاوتة وبياناً لهذا علقنا البحث التالي

فتبناه لانه دقيق واما كون ما شرحناه الى هنا يشمل ايضاً القياس الاستقرائي فيبرد في بابه ان شاء الله .

البحث السادس

في ان المبادئ التي يبنى عليها القياس هي متفاوتة في مرتبة الضرورة

(٧٤) المبدأ الذي يستند اليه البرهان على نوعين اما ان يكون المبدأ مطلقاً او طبيعياً وتجريبياً ويكون هذا الثاني مقيداً بشروط يتوقف تعيينها على التجربة والاخبار .

اما على تقدير الفرض الاول اي كون المبدأ مطلقاً فالمحمول المقول على موضوع النتيجة يكون دالاً على كل ماعية الحد الاوسط او على جزئها او على خاصة من خواصها اللازمة وعليه فتكون نسبة هذا المحمول الى الموضوع في النتيجة هي نسبة من قبيل الضرورة المطلقة مثله المثلث الزوايا المتساوي الجانبين تستوي فيه زاويتان (راجع عدد ٦٠)

واما على تقدير الفرض الثاني اي على فرض ان الصفة هي منسوبة الى الحد الاوسط بقوة شريعة توصل الى وضعها بزاوية التجربة والاخبار فحينئذ تكون نسبة المحمول الى الموضوع في النتيجة من قبيل الضرورة بالافتراض الضرورة المتيدة والحلدية . وعلى كلا الفرضين فيصدق القول بان الصفة اللازمة بالضرورة للحد الاوسط تصح نسبها الى كل جزئيات اعني الحد الاوسط اما نسبة هي من قبيل الضرورة المطلقة عن كل قيد زمان ومكان وحال كما هي الحال في الفرض الاول واما نسبة هي من قبيل

الضرورة المربوطة بقيد زمان أو مكان أو حال أو وضع كما هي في التقدير الثاني . فالبدأ الذي يستمد منه القياس قوته المنطقية هو في كلا الحالين واحد باعتبار أصله وذلك البداء هو هذا : ما نسبته الى موضوع مجرد نسبة صحيحة فهو ثابت لذلك الموضوع بطريق الضرورة ومن ثم تصح نسبته الى كل جزئيات من ذلك الموضوع :

ثم ان لم تكن الشريعة والمبدأ الذي يستند اليه البرهان من قبيل واحدة من الضروريتين فلا تكون النتيجة يقينية بل ظنية ومن قبيل الاحتمال .
واما الشرائع التي هي ثمرة التجربة فيتوصل الى وضعها بطريق الاستقراء كما سوف ترى في بابها .

البحث السابع

في المبادئ المنطقية الاولى

(٧٥) قلنا في البحث السابق ان القياس يستمد قوة الاثبات من قضية ضرورية فان قيل وهذه القضية الضرورية من اين تستمد قوتها فيجب انها تستمد قوتها من برهان سابق ولكن لما كان التسلسل في البراهين مستحيلًا والاوجب انتفاء كل نتيجة يقينية كان لا بد من وجود قضايا يبنى عليها البرهان ولا تحتاج هي الى برهان وهذه القضايا تترف بالمبدي .
* المنطقية وهي التي يحكم فيها بالنسبة بين معلومات اولية .

(٧٦) وهذه المبادئ على نوعين مبادئ اتاجية اي متبعة للعلم ومبادئ ادعائية اي باعثة للعقل الى الاذعان والاعتقاد الجازم . كل

برهان اتنا يستند مباشرة . او عند تحليله الاخير الى مقدمات لا يمكن ولا يبنى اثباتها وهذه هي المبادئ الاتاجية .

ثم العقل يدرك الرابطة بين النتيجة والمقدمات وانما يتم له ذلك بقوة قواعد واضحة بذاتها تعمل على الاذعان وهذه القواعد الواضحة بذاتها المرشدة للعقل هي التي نسميها المبادئ الادعائية .

مسئلة

في المبادئ الاتاجية

(٧٧) ان كل برهان اتنا يستند راساً او بعد تحليله الاخير الى مقدمات لا يمكن ولا يبنى اثباتها . اعلم اتنا نفترض هنا ثبوت قضية محل ذكرها في علم التحقيق وهي ان العقل قابل للعصول على اليقين
١ هذا واليك اثبات الشرط الاول من القضية وهو « ان المقدمات التي يستند اليها كل برهان ابتداء وانتهاء لا يمكن اثباتها » فنقول

ان كل برهان اتنا هو مؤلف من نتيجة هي حاصلة عن مقدمات والحال ان هذه المقدمات إما ان تكون واضحة بذاتها او لا . اي غير جلية بذاتها وانما تحتاج في انجلائها الى اثبات ولا حد اوسط بين الحالين . فان كان الاول كانت تلك المقدمات حقائق مبدئية ونهضت قضيتنا وان كان الثاني اي ان كانت تلك المقدمات غير جلية بذاتها بل هي نتائج قضايا اخرى سابقة فينتزى اما ان هذه القضايا السابقة هي حقائق مبادئ او نتائج مقدمات اخرى سابقة وكما علم جراً الى ان نتوصل الى قضايا

جلية بذاتها لا تحتاج الى اثبات لامتناع التسلسل في الاثبات ويستحيل كون كل القضايا الباطلة في البرهان هي نتائج مقدمات سابقة اذ كل نتيجة هي قضية قابلة للاثبات . ولا يمكن ان تكون كل القضايا مثبتة بفرضها من القضايا إلا من أحد وجهين ولهما ان كل القضايا قابلة للاثبات بقضايا اخرى متقدمة عليها تقدماً منطقياً اي ذهنياً وعلى هذا التقدير لم يعد قضية من القضايا بالغة حدها من الثبوت ولا يبقى من ثم علم يقيني وهذا القول يناهي ما افترضناه من مكنة العقل من الحصول على اليقين والوجه الثاني ان القضايا القابلة للاثبات لا تقدم فيها وانما تألف من جعلتها مجموع من القضايا معين ثبتت الواحدة منها الاخرى

والحال ان هذا التقدير ايضاً ممتنع لما فيه من التناقض . لو فرضنا مثلاً ان قضية (ا) مثبتة لقضية (ب) فمن الضرورة ان تكون قضية (ا) اعرف من قضية (ب) ثم لو عكسا وقتلنا ان قضية (ب) هي مثبتة في دورها لقضية (ا) كانت قضية (ب) اعرف من قضية (ا) وعليه كانت كل من قضية (ا) وقضية (ب) اعرف من احتياها واقل معرفة منها في وقت واحد وهذا متناقض

٢٠ اما الشرط الثاني من القضية وهو « كل برهان انما هو مستند الى قضايا لا ينفي اثباتها » فاليك اثباته . ان القضايا التي يستند اليها البرهان والتي لا يمكن اثباتها كما سنا قريباً اما ان تكون هي واضحة بذاتها او لا . فان كان الاول فقد تقررتم المسئلة التي نبعث عنها لان ما لا يمكن اثباته لوضوحه فلا يجب اثباته بالاولى واما ان كانت الثاني اي ان كانت

تلك القضايا قد لا تكون واضحة بذاتها فلان لا تكون النتائج المستحصلة منها واضحة بذاتها بالاولى . ومن ثم يضحي الحصول على الوضوح من الامور المستحيلة ويلزم عنه أحد أمرين اما القول بان العلم مستحيل للزوم بناه على اليقين وهذا غير مسلم واما التسليم بوجود قضايا لا يمكن ولا ينبغي اثباتها على انها واضحة بذاتها وهذه القضايا هي التي نسميها القضايا البدئية وهذا ما يراد اثباته افلا ترى ان كل علم من العلوم القردية انما يبنى على مثل تلك القضايا المسلم بها والواضحة بذاتها وهي التي تعرف بمبادئ العلم مثلاً يسند علم الحساب على هذا المبدأ المقرر وهو ان الكل مساو لمجموع اجزائه وهم جبراً الى سائر العلوم الجزئية .

مسئلة ثانية

في المبادئ الاذاعية اي المرشدة العقل الى الاذعان

(٧٨) قضية ثانية . لا بد من مبادئ اولية واضحة بذاتها ترشد

العقل الى إدراك العلاقة بين النتيجة والمقدمات .

(شرح) اريد بهذه المبادئ التصديقات التي هي من البساطة

والشمول بحيث لا يمكن العقل ان يتصور أبسط وأعم منها .

الاثبات القضية تلم بدلالة الوجدان ان العقل لا يقوى على استنتاج أو ايجاب أو سلب الا من بعد استرشاد بعض قواعد تدريبية في المبادئ الاولى . وهي تلك الاحكام التي هي غاية في البساطة والشمول وهي بيئة الوضوح بحيث لا يمكن للعقل ان لا يذعن لها ولهذا فانها تصلح قاعدة تدريبية وآلة انتقاد يتخذها العقل في كل ايجاب او سلب .

أي ١٦ ضرباً وإن كانت الكبرى (ب) فالحاصل ١٦ أيضاً وكذا إن كانت (ج) أو (د) فتكون جملة الضروب ٦٤ ضرباً وهو الحاصل من ١٦ مضروبة بأربعة. ثم لو ضربنا الحاصل الأخير أي ٦٤ ضرباً بعدد الأشكال الأربعة المتقدمة كان الحاصل ٢٥٦ وهي ضروب أو أشكال القياس الممكنة باطلاق لفظ الضرب على الشكل أيضاً وهذا الإطلاق قد يرد عليه استثناءان. فمن ٢٥٦ ضرباً أربعة وعشرون ضرباً منتج ومن هذه الأخيرة خمسة صحيحة ولكن لا فائدة منها فتكون الضروب الصحيحة والمفيدة تسعة عشر ضرباً لا غير.

المبحث التاسع

في قواعد القياس

(٨١) من قواعد القياس ما هو خاص بكل فرد من اشكاله ونسعى الخاصة ومنها ما هو شائع يشمل جميع الاشكال ونسعى العامة وقد اضربنا عن ذكر الأولى لشيوع معرفتها بين المناطقة^(١) وعلقتنا ببحثاً موجزاً

(١) (م) ولكيلا تقوت فائدة القواعد العامة نذكرها بإيجاز تفلاً عن المناطقة تنقول الضوابط الخاصة بأربعة بحسب الاشكال وعليها تنويع صحة الانتاج سيغ الاشكال المذكورة

(١) الضابط الأول يشترط لصحة الانتاج في الشكل الأول ان تكون صغرى موجبة وكبرى كلية مثلاً كل فضيلة محبوبة وكل صبر فضيلة فكل صبر محبوب. اما كون صغرى موجبة فلانها لو كانت سالبة كانت النتيجة سالبة ايضاً (ق ٧) ومن ثم كان الحد الأكبر كلياً في النتيجة ولزم حينئذ ان تكون الكبرى اما سالبة ايضاً ليكون الحد الأكبر الذي هو معمولاً كلياً حتى يندرج فيه الاصغر على فرض ان

عن الثانية تربية للفائدة فتقول. الضوابط العامة هي التي تبين طبيعة

موضوعها هو الحد الاوسط وان كانت الكبرى كذلك اي سالبة فسد القياس لاجتماع الحسنيين (ق ٦) واما ان تكون الكبرى كلية او جزئية موجبة ولا يصح كونها جزئية موجبة والا كان الحد الاوسط جزئياً في المتقدمين فسد القياس (ق ٣) ولا انتاج من جزئيين (ق ٨) فيقي ان تكون الكبرى كلية لوجوب مساواة الحدين كما في النتيجة والمتقدمين.

ولما ايجاب الصغرى فالمراد به كونها موجبة مطلقاً اعني ان لا تكون سالبة صراحة ولا ضمنية بان لا يكون فيها اداة تنفي وارادة على الزائدة ولا قيد حصر كلفظ وحده او فقط او ما شاكلها لان القضية المحصورة متحلة الى قضيتين موجبة وسالبة كما رأيت في مقامه مثلاً لو قلت الانسان وحده ضاحك وكل ضاحك حيوان فالانسان وحده حيوان كان القياس فاسداً لا يوجب النتيجة مع سلب إحدى المتقدمين ضمناً وهذا من الغلط التي يسهلها العرب يجمع المذائل (سلم)

٢ الشكل الثاني (حل) الحد الاوسط في المتقدمين يشترط في انتاجه شرطان ١ ان يختلف مقدمته كلياً بان تكون احدهما موجبة والثانية سالبة ٢ ان تكون الكبرى كلية. اما الاول فلانه لو كانت المتقدمتان موجبتين كان الحد الاوسط جزئياً فيهما فتضطرب النتيجة اي يختلف بان تصدق تارة وتكذب تارة (ق ٣) وعليه وجب ان تكون احدهما سالبة فتكون النتيجة سالبة ولذلك كان الحد الأكبر فيها كلياً وهو موضوع الكبرى فكانت الكبرى كلية. وضروب هذا الشكل بنتيجة أربعة ١ صغرى كلية موجبة وكبرى سالبة مثاله كل انسان حيوان (صغرى) ولا تنفي من الخبر بحيوان (كبرى) ولا شيء من الاناسات بجبر ٢ وعكس الاول اي سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ٣ وموجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ٤ سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى.

٣ الشكل الثالث (وضع الحد الاوسط في المتقدمين) شرط انتاجه ١

وهذه المبادئ هي ثلاثة مبدأ الاتحاد ومبدأ التناقض ومبدأ الخلق . وعبروا عن الأول بقولهم : ما هو فهو وعبر عنه اريسطو بقوله لا بد أن يكون الحق متحداً مع نفسه مطلقاً .

وعن الثاني بقولهم يتبع ان يكون الشيء الواحد موجوداً ولا موجوداً معاً . وبعبارة اريسطو يستحيل على المرء ايأ كان أن يتصور شيئاً واحداً أنه موجود ولا موجود معاً .

وعن الثالث ليس بين الوجود واللاوجود حد أوسط . او ان شيئاً ما هو او لا . وبعبارة اريسطو هي هذه ليس بين قضيتين متناقضتين حد أوسط . أو لا تحمل المتناقضتان وسطاً .

البحث الثامن

في اشكال القياس وضروبه اي انواعه

(٧٩) ١ شكل القياس عند اريسطو هو الهيئة الحاصلة له من مقابلة الحد الاوسط بالطرفين . فيكون الشكل هو الهيئة الحاصلة للقياس من ترتيب مادته البعيدة التي هي الحدود . وهو على ثلاثة انواع باعتبار الموضوعية والمحمولية .

الشكل الاول ان يكون الحد الاوسط موضوعاً في الكبرى محمولاً في الصغرى مثلاً كل معدن سهل التطريق والذهب معدن فهو سهل التطريق والشكل الثاني عمل الحد الاوسط في المقدمتين اي كونه محمولاً فيها : كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر يبحران فلا شيء من الحجر بانسان

وكل حي يقتني ولا شيء من الحجر يقتني فلا شيء من الحجر يبحر . والشكل الثالث وضع الحد الاوسط في المقدمتين اي كونه موضوعاً فيها مثله كل مربع مستقيم الزوايا وكل مربع متوازي الاضلاع فتوازي الاضلاع مستقيم الزوايا .

وقد زادوا عليها شكلاً رابعاً وهو حمل في الكبرى وضعه في الصغرى .

فالشكل اذاً هو الهيئة الحاصلة من ترتيب الحدود من حيث الموضوعية والمحمولية .

٢ اما الضرب او النوع فهو الهيئة الحاصلة من ترتيب مادة القياس الغريبة اي القضايا باعتبار الكم والكيف الواجبين . فالكم الواجب ان لا تكون كلتا المقدمتين جزئية بل لا أقل من ان تكون احدهما كلية .

واما الكيف فان لا يكون كنهانها سالبة بل لا أقل من ان تكون احدهما موجبة وأكل هذه الاشكال اتبعها في الترتيب المتقدم .

(٨٠) كل قياس مركب من ثلاث قضايا عبرنا عنها سابقاً بهذه الحروف المجابية وهي (١) (ب) (ج) (د) (راجع عدد ٤٩) بحسبها تكون كلية موجبة او كلية سالبة . او جزئية موجبة او جزئية سالبة فلو فرضنا ان الكبرى (١) والصغرى (١) فتكون النتيجة اما (١) او (ب) او (ج) او (د) فهذه أربعة اضرب . ثم ان كانت الكبرى (١) والصغرى (ب) حصل أربعة اضرب ايضاً وكذا قل فيما لو كانت الصغرى (ج) او (د) . وعليه فان كانت الكبرى (١) كان الحاصل أربعة مضروبة بأربعة

البرهان ويتم في القياس إذا كان شكله وهي ثانية عدداً
 أولاً الضابط الأول : يلزم أن تكون حدود القياس ثلاثة لا أكثر
 ولا أقل حدٌ أوسط وحد أكبر وحد أصغر
 والدليل هو أن البرهان إنما هو مقابلة حدين بمحد واحد ثالث ليرى
 ما بين الطرفين الأولين من النسبة المنطقية من حيث الاجتماع أو الافتراق
 اعني أن القياس هو آلة يتوصل بها إلى معرفة أن المحمول والموضوع في

الايجاب في صفراء ٢٠ انكلي في احدها .

أما الأول فلاته لو كانت الصغرى سالبة لم يلزم التقاء الأصغر بالأكبر إلى
 اجتماعها إثباتاً أو نقيضاً على أن الاجتماع هو مبدأ هذا الشكل لأن حاصله الحكم
 بهما على شيء واحد يلزم اجتماعهما لأن ملزومهما الذي هو الحكم واحد - مثلاً لو
 قلنا كل مربع هو مستقيم الزوايا وكل مربع هو متوازي الاضلاع فقد حكمنا باستقامة
 الزوايا وتوازي الاضلاع على شيء واحد وهو المربع يلزم أن يعض متوازي الاضلاع
 مستقيم الزوايا - فلو كانت الصغرى سالبة التقى الفناء الأكبر بالأصغر أي مستقيم
 الزوايا يتوازيه الاضلاع واضطربت النتيجة بأن صدقت تارة وكذبت أخرى
 مثلاً لا شيء من الإنسان يجر - وكل إنسان ناطق فلا شيء من الجحر يناطق حادقة
 وكذبت فيما لو قلت لا شيء من الإنسان يجر وكل إنسان جسم فلا شيء من الجحر
 يجسم - وأما الثاني أي كون احدها كلية فهو واضح - سوف ترى في ق ٣ و ٨ و ١٠
 وفي الشكل الرابع ا حله في الكبرى وضحه في الصغرى اشترط اناجيه عدم
 جمع غشيين من جنس واحد كالجزيئين أو من جنسين كالجزيئية والساوية وضحه
 في الجزئية وضحه كيف السلب - ولكنه يصح اجتماع الغشيين في صدارة واحدة
 وهي ما إذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى معها سالبة كلية - وعليه قد
 تقرر في هذا الشكل ١ أنه إذا كانت الكبرى موجبة كانت الصغرى كلية دائماً
 ٢٠ إذا كانت الصغرى موجبة كانت النتيجة جزئية دائماً -

قضية غير جلية حل هما متفقان أو مختلفان ولما كانت النسبة بينهما غير
 واضحة من ذاتها احتج إلى مقابلة كل من الطرفين بمحد واحد أوسط
 مشترك بينهما فإن قامت هذا الحد الأوسط امتعت المقابلة وإن كان الحد
 الأوسط أكثر من واحد لم تعد المقابلة شيئاً - وقولي ثلاثة أريد به
 كون الحدود بمعنى واحد في كل سياق القياس - وهذا الضابط يشمل
 الضابطين الثاني والرابع كما سوف ترى .

ويقع الحل في القياس من قبيل هذا الضابط أما بالنقص أو
 بالزيادة أما من قبيل النقص فكان يكون الحدان في إحدى المقدمتين
 مترادفين أي بمعنى واحد كما لو قلت كل معلول مسبب (اوعة) والعالم
 معلول فله علة - قلت «معلول ومسبب» أوله علة لقضآن مترادفان لأن
 تعريف المعلول ما كان مسبباً أو له علة - وعليه كانت النتيجة فاعلم له علة
 هي بين الصغرى «العالم معلول» فليست النتيجة إذاً في حاصل البرهان
 بل إنما هي موجبة ايجاب الصغرى وتحتاج إلى اثبات احتياج الصغرى إليه
 ويدخل في هذا الحل كل المغالطات التي تعرف بالمصادرات على المطلوب
 التي تفسر الشيء بالشيء نفسه كلياً بالمال .

٢٠ أما من قبيل الزيادة فكان يكون يمكن أحد الحدود
 مشتركاً أي له لفظ مشترك أو أكثر ووارداً بمعاني مختلفة إذ تكون الحدود
 أكثر من ثلاثة - مثلاً أفعال التصور أنها انفعال وكل فعل آتة انفعال
 فهو مادي فأفعال التصور أفعال مادية - فلفظ آتة هنا لفظ مشترك إذ
 يدل على الآلة القريبة والآلة البعيدة فيظهر فساد القياس المذكور إذا

رددته الى اصله قلت فعل التصور آتية قريبة « كانت او بعيدة » هو الخناع وكل فعل كانت آتية القريبة والبعيدة هي الخناع فهو فعل ماضي . فقد ظهر لك فساد .

وكنا قل بكثرة الحدود فيما اتا فان الحد الواحد وارداً مرتين بمناه الجزئي كما لو قلت الذئب حيوان والحمل حيوان فالحمل ذئب .

ومن قبيل هذا الضلال ما زعمه بعض الفقهاء البلجيين اذ قال ان التاموس الموصوف بالطبيعي ليس هو مجموع سنن موافقة للطبيعة بل مخالفة للطبيعة . قال الفقيه المذكور قولك تاموس طبيعي فيه جمع بين حدين متنافيين متناقضين لان التاموس ينافي الطبيعة لا يزواجها وانباتاً لزعمي قال ان التاموس الطبيعي يصرح بوجود كون الرجل زوج امرأة واحدة ووجود احترام الحياة الانسانية وحقوق الغير اعتماداً على موافقة هذه الطبيعة والحال ان الواقع هو العكس لان الطبيعة قد استردعت قلب الانسان الآماً حيوانية وشهوات تميل به الى القتل والظلم واغتصاب مال الغير .

فاذا من قبيل المتناقضات ان يقال ان كون الرجل زوج امرأة واحدة وكون الحياة الانسانية مصونة الحرمه وملاك الغير في منعة من الانتهاك كل ذلك من الامور الموافقة للطبيعة اهـ .

فيرى البليغ ان الفقيه البلجي استعمل لفظاً مشتركاً ووارداً بمناه مختلفة وهو لفظ الطبيعة وهو مشترك يدل على الطبيعة الناطقة والطبيعة الحيوانية في الانسان فالتاموس الطبيعي هو التاموس الموافق لطبيعة الانسان

الناطقة لا الشهوانية الحيوانية التي يخالفها على انه اي التاموس الطبيعي وازعم لها ونام عن الانقياد لها مقاومة تلك الاميال الحيوانية ومناصبتها معها فقا هو من مقضيات القضية وهذا كاف لرد هذا الضلال الرخيم

ومن قبيل الخلل بالزيادة ايضاً قولك الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة فالواحد نصف الاربعة لتعدد الحد الاوسط وهما نصف الاثنين « والاثنين » كما لا يخفى .

(٨٢) وثانياً الضابط الثاني : ينبغي ان لا يكون الطرفان في النتيجة اوسع امتداداً منهما في المقدمتين . أو يجب ان يكون الطرفان في النتيجة والمقدمات متساويين امتداداً وذلك لان النتيجة انما هي حاصل المقابلة في المقدمتين فلا يمكنها ان تتجاوز ذلك الحاصل والا تخطت الحدود المقابلة في المقدمتين الى غيرها من الحدود وخولفت القاعدة الاولى التي هي اساس البرهان الجوهري .

وثالثاً الضابط الثالث لا بد من اخذ الحد الاوسط بالمعنى الكلي التوزيبي مرة او مرتين في المقدمتين .

وذلك يحصل مما اسلفناه في تحليل الانتقال التهدي . فلو فرض ان الحد الاوسط مأخوذ في المقدمتين بالمعنى الجزئي فقد يتفق ان يكون جزء امتداده ذلك مختلفاً في المقدمتين كأن يكون الجزئي في الكبرى غيره في الصغرى وكانت الحدود اربعة وان صدقت النتيجة فصدقها من قبيل الاتفاق لا لصحة القياس مثلاً كل معدن ثقيل وهذا الجوهر ثقيل

فهذا الجوهر معدن فانظر ثقيل جزئي في الكبرى والصغرى لانه محمول
قضيتين موجبتين وصدق النتيجة من قبيل الاتفاق ويظهر فساد القياس
لو بدلت لفظ ذهب بلفظ الجسم فقلت كل معدن هو ثقيل وهذا الجسم
ثقيل فهذا الجسم معدن .

ومن قبيل هذا الخطأ قول بعضهم اثباتاً لكون افعال النفس جميعها
افعالاً مادية توصلاً الى انكار بساطتها وروحانيتها قال المتفلسف المذكور
كل حركة تقتضي تمامها مدة من الزمن فان كان الفعل النفساني هو
بأن وقع قرب من ضروب الحركة فلا بد وان تمامه يقتضي مدة من الزمن
والحال ان الاختيار ثبت لنا هذا الواقع على وجه لا يرد فاذا الفعل انتفاني
هو ضرب معين من ضروب الحركة . او بأوجز عبارة كل حركة فانها
تدوم مدة من الزمان والحال الفعل النفساني يدوم مدة من الزمان فاذا
الفعل النفساني هو حركة . اه .

فترى ان الحد الاوسط « تدوم مدة من الزمان » هو جزئي في
المقدمتين ولذلك فالقياس فاسد وان شئت فصحه كذا : كل فعل يقتضي
مدة من الزمان فهو حركة والحال الفعل النفساني يقتضي مدة من الزمان
فالقول النفساني هو حركة .

فترى بعد تصحيح القياس خطأه الواضح لان الكبرى كاذبة والقول
بها من الاقوال الساقطة اذ ليس كل فعل يقتضي مدة من الزمان هو
حركة .

ومثل هذه السفهات كثير الشيوع بين الناس ما أكثر ما تسمعونهم يستنجون

من البعض على الكل وهذا سلاح الكثيرين في تعاملهم على الكنيسة
والدين وحلة رجائه وهذه سهامهم في مقاومتهم كل سلطة وشريعة فاذا لا
بد من ان يكون الحد الاوسط هو من المعاني المجردة القابلة للانطباق على
الجزئي او الجزئيات التي ثبت انطباقه عليها في الصغرى كما هو مقتضى
طبيعة البرهان او الانتقال الذهني ثم لو فرضنا ان الحد الاوسط مأخوذ في
المقدمتين بمعنى التأليف لا بمعنى التجريد فما الضمين بان يكون هو واحداً
بعينه في المقدمتين وعليه فالنتيجة قد تصدق وقد تكذب وعندئذ لا يبقى
القياس قانوناً مقررراً لان النتيجة التي تحصل عنه غير مقرررة بل تكون
صادقة او كاذبة .

ويخرج عن هذا الضابط أيضاً الشرطان الاخيران ان من الضابطتين
السابع والثامن كما سوف ترى .

ورابعاً الضابط الرابع يلزم ان لا يدخل الحد الاوسط في النتيجة
اذ لا محل له فيها لان شأن النتيجة ان يحكم فيها لطرفين يحصل المقابلة
المقامة في المقدمات بينها وبين الحد الاوسط وهذا هو المطلوب ليس غير
فلو ادخل الحد الاوسط في النتيجة فان غرض القياس على ان الحد
الاوسط بمثابة آلة تأدي بها الى الغرض فاذا ادرك هذا لم يعد حاجة
للاآلة . ويختلف هذا الضابط كل قياس لا يشمل الى حدين لفظاً او
معنى كما رأيت في مثل الضابط الاول .

واعلم ان الضوابط الاربعة المتقدمة تتعلق بالحدود واما الضوابط
التالية فبالنضاياء فتنبع .

وخامساً الضابط الخامس لا سبيل لانتاج سالية من موجبتين أولاً تولد من موجبتين نتيجة سالية وذلك لانه ان ثبت اتحاد تصورين مع تصور ثالث واحد وكان القياس مراعى فيه القواعد الباقية فليزم اتحادهما «اي التصورين» معاً . نعم قد يتفق ان تكون النتيجة السالية صادقة ايضاً لكن صدقها يكون من قبيل الاتفاني أو المارق لا من قبيل صحة الانتاج لان اجتماع تصورين بثالث لا يكون سبباً كافياً او دليلاً بعدم الاتفاق بينهما وما اوجبه في المتقدمين لا يحق لك سلبه في النتيجة . لا نقول بوجود وجود التناقض بين ايجاب المقدمتين وسلب النتيجة وانما تقطع بعدم حصول السلب من الايجاب .

سادساً الضابط السادس . لا انتاج من مقدمتين ساليتين . ودليله ان الطرفين اذا وقع كل منهما مخالفاً لحد اوسط فيستنع اتفاقهما معاً من وجه هذا الاختلاف اذ التخالف لا يكون علة لصدقه . هذا من جهة ثم من جهة اخرى قد يتفق ان الطرفين المختلفين لهذا الحد الاوسط يكون كلامهما واحدهما موافقاً لحد اوسط آخر اذا قولاً به فيحصل الانتاج اذا بدل الحد الاوسط الاول بالثاني . فاذا وقع الاختلاف بين الطرفين والحد الاوسط لا يكون مسبباً لايجاب او سلب الاتفاق بين الطرفين . وبرهان هذه القاعدة مرجعه الى هذا .

المبدأ الثالث اذا خالف تصوران تصور ثالث بعينه فانما يختلفانه من وجه واحد او من وجوه مختلفة . واريده بالمقدمتين الساليتين ما كان السلب فيهما حقيقياً لا ظاهراً فقط كما في قولك :

من ليس له ايمان لا يخلص وبطرس ليس له ايمان فلا يخلص فان الصغرى وان بدئت بصورة النفي الا انها موجبة لدى التحقيق اذ تعريضها وبطرس ممن ليس لهم ايمان اعني ان بطرس داخل في امتداد موضوع الكبرى ثبت له ما ثبت لهذا .

وسابعاً الضابط السابع النتيجة تتبع الأخر من المتقدمين . الحقبة على نوعين خسة الكم وهي الجزئية لانها احط من الكلية وخسة الكيف وهي السالية لانها احط من الموجبة . وعليه فكان هذا الضابط يشمل ضابطين . اولها ان كانت إحدى المقدمتين سالية فيجب ان تكون النتيجة سالية لان اختلاف احد تصورين عن ثالث اختلافهما معاً فلو قلت مثلاً احيى ب وب ليست ج فلا سبيل لك ان تستنتج بوجود الايجاب كون احيى ج لان الحد الاوسط ب مابين لطرف من طرفي النتيجة فلا يصلح لربطهما معاً وهذا لا بد منه في الانتاج الموجب . وثانيها ان كانت إحدى المقدمتين جزئية فلا يمكن ان تكون النتيجة كلية ودليله ان للمقدمتين لما امتنع كونهما ساليتين « ق ٦ » بقي لنا افتراضان فقط وهما ١ ايمان المقدمتين موجبتان و ٢ ايمان احدهما موجبة والاخرى سالية .

فان كانتا موجبتين كان محمول كليتها جزئياً وموضوع من موضوعيهما جزئياً ايضاً بالتفرض وعليه لم يبق في المقدمتين سوى حد واحد كلي ولا بد من ان يكون هو الحد الاوسط لصحة القياس كما في « ق ٣ » . ومن ثم ليس طرف من الطرفين كلياً في المتقدمين فلا يمكن ان يكون كلياً في

تداولناه مدة في مسائل رياضية فاستندت من ذلك الجدل خبرة
افيدك بها وهي : كنا كلانا نسعى جداً في طلب الحق فتواترتا المراسلات
تتابعاً بما عظم من الجاهلة والتوعدة على ان كلأ منا لم يكن يغفل ان يشكو
من رفيقه من انه يشير معناه او يبديله او يعقب عبارته على غير وجهها من
غير تصدر ولا تعمد .

فقلت على هذا النحو بيننا أيام الى ان خطرت لي ان أعرض عليه اتخاذ
طريقة القياس المنطقي في محاوراتنا فاجب محبباً عن رضى فاحذنا حينئذ
نسوق الكلام مستترلين في سلسلة القياسات النباتاً لسابق منها بلا حقه
حتى بلغنا القياس الثاني عشر عدداً وما عثم ان سقطت عندئذ كل شكوى
ووقع بيننا حسن التفاهم واستوضحت مادة المناظرة وان الذي جنأ كل
واحد منا من ذلك من النفع ليس بالأمر اليسير . وفي لملي يقين من
ان الناس اذا دأبوا مثل هذا التأب واكثروا من مثل هذا العمل وتباضعوا
القياسات فيما بينهم مراسلة ومجاوبة فاخلم في ما يحتاجون فيه من
مسائل العلم العامة إلا وقد وقفوا في الغالب الكثير الى استبطان دخائل
الامور واستطلاع اسرار الاشياء مع ازاحة الكثير من اخذات الخيال
وشبهات الاوهام وكذا يكون من طريقة القياس سيف فاطم يترسل
للمراجعات ومبالغات الفلو ووازع عن شوارد الكلام ومكمل النقص
والايضاح والاسهاب وساد لخلل التقصير والاضراب ومرتب لما تبلى
من التراكيب ومرشد يزيل سوء التفاهم ويصلح بفضل ما قد بينشاً من وخيم
التفاهم . اهـ . وان الاب غرازي بعد ان روى هذا الكلام في كتابه

من المنطق اضاف اليه ما يلي ترميه قال : اتنا سلم بكل ما قيل واتنا
نظن ان نسيان او جهالة صورة القياس المنطقي انما هو مصدر القاسد
والاضرار الكثيرة التي تلقى بحياة الجمهور والافراد وتشتو في التعليم وفي
الدرس الفردي وفي صريح البلاغة وعلى منبر الوعظ وفي اهل الصحافة .
فانك اذا برحت العقل من ظل هذه الحماية الضليل فانك تجعله في كل
دقيقة عرضة للذم وهذا يشتم والطرح على ان اعمال القياس المنطقي
يتولد عنه من الاوهام وسوء التفاهم واحتدام الفيلظ اكثر مما يقن . اهـ .

المسألة الثالثة

في تقسيم القياس

(٧٨) ١ يقسم القياس اما باعتبار صورته او باعتبار مادته .
ويراد بالصورة هيئة تركيب قضاياه مع قطع النظر عن صدقها او كذبها
والمادة هي مجموع القضايا التي يتألف منها مع اعتبار انها صادقة او كاذبة
وعليه فاما ان تعتبر القياس من حيث صورته مع قطع النظر عن صدق
مقدماته او كذبها واما ان تعتبره من حيث صدق مقدماته او كذبها مع
فرض استقامته بحسب مقتضيه القواعد التي ذكرناها . وقد عقدنا لهذين
الاعتبارين الفصلين التاليين وثبه المطالع انه يترتب عليه ان يبق في كلا
الفصلين منصرف النظر الى الاعتبارين المتقدمين .

٢ الاستقراء العلمي لا يختلف ذاتاً عن القياس ويترجى اليه
ايضاً التل لوالقياس بالتجريب والنسبة وعليه كانت كل انواع البرهان

النتيجة التي هي حاصل المقابلة والافانث المقاعدة ٢. ثم لما كان موضوع النتيجة جزئية كانت هي جزئية أيضاً وثبت الضابط بالضرورة وأما ان كانت الواحدة موجبة والثانية سالبة كان في المقدمتين حدان كليان اولهما محمول السالبة وثانيهما موضوع القضية التي تفترض كونها كلية . والحال ان النتيجة تكون سالبة لما تقدم فيكون محمولها كلياً وليس هذا المحمول هو الحد الاوسط « ق ٤ » فإذا الحد الكلي الثاني الواقع في المقدمتين انما هو الحد الاوسط « ق ٣ » فإذا الطرف الواقع موضوعاً في النتيجة هو جزئي في المقدمتين فيجب ان يكون جزئياً في النتيجة فالنتيجة اذا جزئية مثلاً كل انسان جسم والملاك ليس جسماً فالللاك ليس بانسان . ولو قلت كل انسان جسم وهذا الجبر ليس انساناً فهذا الجبر ليس جسماً فسد القياس بناء على ق ٢ و١ ولكن يصح القياس والانتاج فيما اذا كانت القضية الواحدة كلية وسالبة معاً مثلاً ليس شيء من البيمة روحياً والفريس بيمة فليس الفريس روحياً . وكذا يصح لو قبل ليست البيمة روحية والانسان روعي فالانسان ليس ببيمة .

وثامناً الضابط الثامن لا انتاج من مقدمتين جزئيتين . دليله ان المقدمتين يتمتع كونهما سالبتين « ق ٦ » ففي احد امرين كما تقدم قريباً ١ اما ان تكون الواحدة سالبة والثانية موجبة ٢ اما ان تكون كلتاهما موجبتين . اما ان كانتا موجبتين فتكون كل الحدود جزئية اما المحمولان فلاتهما محمولان موجبتين واما الموضوعان فلاقتراض كون القضيةين

جزئيتين وحيث فلا يكون الحد الاوسط ماحوذاً بمعنى التوزيع ولو مرة خلافاً للقاعدة ٣ . فسد القياس . بعض الناس غني وبعض الناس جاهل فبعض الاغنياء جاهل . فلو صح هذا القياس صح أيضاً هذا بعض الناس غني وبعض الناس فقير فبعض الاغنياء فقير وهو ظاهر الفساد . ولكن اذا صدقت النتيجة في مثل هذا القياس فصدقها على سبيل الاتفاق . كما في قولك بعض الاغنياء جاهل واما ان كانت الواحدة موجبة والثانية سالبة فكذلك لا إنتاج . مثلاً بعض الناس عذلم وبعض الناس ليس نقياً فبعض العلماء ليسوا بقباه . وفساد لان المقدمتين يشعلان حدّاً واحداً كلياً هو محمول السالبة ولما كانت النتيجة سالبة كان محمولها كلياً فليس اذا الحد الاوسط ماحوذاً بمعنى التوزيع في المقدمتين وانما هو جزئي في كلتيهما وكذا فسد القياس لخالفته المقاعدة ٣ فلا انتاج .

البعث العاشر

في صحة القياس ومدى

(٨٣) وهم من ظن ان البقة في مراعاة الضوابط المذكورة تؤدي به ضرورة الى نتيجة صادقة نعم تكون النتيجة صحيحة والانتاج مستقيماً ولكن النتيجة قد تكون كاذبة فبين صحة النتيجة وصدقها فرق لان العلاقة المنطقية بين المقدم والثاني المعبر عنها بالانتاج والتي تقوم بها صحة الغاية والنقابة هي غير صدق النتيجة اذ ينظر في الاول الى صحة الرابطة باعتبار القواعد وفي الثاني الى مطابقة الحكم للواقع . مثلاً لو قلت النمس روح

وليس الروح بسيطاً فليست النفس بسيطة فالاستنتاج فيه صحيح ولكن النتيجة كاذبة . ولهذا وضعوا ضابطين عامين في صدق او كذب النتيجة في القياس الصحيح ١ الضابط الاول : ان صدقت المقدمتان صدقت النتيجة اذ لا يتبع من الحق الا الحق وذلك لان النتيجة ان هي الايجاب ما رأيت من النسبة في المقدمتين فان كان ما رأيت سيف المقدمتين من النسبة بين الطرفين صادقا كان ايجابك له في النتيجة صادقا بالضرورة لان النتيجة عبارة عما رأيت في المقدمتين وما المسموع لا تكرر ما اوجبت وما المانع من ان تعبر في النتيجة عما رأيت في المقدمتين . وهذا المبدأ لا يعكس اي لا يصح القول ان صدق النتيجة يستلزم صدق المقدمتين او احدهما كما رأيت في الاسئلة التي مرت بك سيف البحث المتقدم .

٢ والضابط الثاني ان كذبت المقدمتان او احدهما فاعلم ما تكون النتيجة كاذبة وقد تصدق وان صدقت في قياس فلا يكون ذلك القياس برهاناً مبنياً لكيفية النتيجة بل برهان بواقع معين ان الشيء هو .
٣ فيتخلص من الضابط الاول هذا المبدأ المقدمات الصادقة لا تؤدي في قياس صحيح الى نتيجة كاذبة وعليه صح التبرهن على كذب تعليم او مذهب من كذب نتائجه مثلاً يصح تكذيب مذهب المصلحة من كذب نتائجه .

٤ وتحصل من الضابط الثاني هذا المبدأ لما كان المقدم الكاذب قد يؤدي الى نتيجة صادقة او تالي صادق فلا يكفي لاثبات تعليم او

مذهب ان بعض نتائجه صادق لان صدق المقدم يثبت صدق النتيجة ولا يعكس اي ان صدق النتيجة لا يثبت صدق المقدم . نعم قد يتفق ان يثبت صدق تعليمه من صدق نتائجه فيما اذا اثبت ان التعليم المذكور لا يمكن ان يؤدي الى نتائج كاذبة .

قال ارسطو من الواضح ان النتيجة اذا كانت كاذبة فلا بد من ان القضايا التي تبين سبب النتيجة يكون كاذباً كلها او بعضها واما ان كانت النتيجة صادقة فلا يلزم عنه ان كل المقدمات او شيئاً منها صادق بالضرورة وحينئذ فليست النتيجة حاصلة عن المقدمات بالضرورة والسبب في ذلك انه اذا كان بين شيئين علاقة هي بحيث يلزم عنها ضرورة كون وجود الشيء الاول (او المقدم) يستوجب بالضرورة وجود الثاني (او التالي) فينتج انه ان لم يوجد الشيء الثاني فلا يوجد الاول ولكنه لا ينتج انه ان وجد الثاني فيلزم بالضرورة وجود الاول .

(٨٦) قال بنس في فضل القياس وقائده ان اختراع صورة القياس من اجل اكتشافات العقل الانساني بل من ابداعها واعطائها فانه اشبه بضوابط رياضية شاملة وكلية . وشدة اهميته ومزلة فضله لم تنزل بمجولة وانه يصح القول انه ان احسن استعماله واقتنى مزاياه ففهمه صناعة التنزه عن الخطاء وغف الاعتماد من الضلال ولكن احكام استعماله امر غير ميسر دائماً . اهـ .

وقال سيف رسالة له الى جبرائيل وانير بنارخ ١٦٩٦ ما تعريه :
(٨٧) حدث لي واقع يذكر مع رجل من اصحاب العلم المميزين في صدد جدال

بمصر معناه ان هي الاضروب من ضروب القياس وهذه تكون نتيجة
فصلنا الاول .

❖ الفصل الاول ❖

في القياس باعتبار صورته

بحث اول

في تقسيم القياس باعتبار صورته

(٨٦) يقسم القياس باعتبار صورته ^١ الى اقتراني او بسيط و ^٢
الى شرطي و ^٣ الى متصل و ^٤ الى منفصل و مرجع هذين الاخيرين الى
الشرطي . و يتعلق بهذا التقسيم قسمان آخران مركبان وهما القياس
الاستثنائي و مرجعه الى الاقتراني والقياس ذو الحدين و مرجعه الى الشرطي
واليك تفصيل كل ذلك .

اما القياس الاقتراني وهو الذي نكتلنا عنه وبحثنا عن
قواعده فهو ما تألف من قضايي حملية و تنطلق عليه اسم القياس المطلق فيقي
علينا ان نبحث عن بعض تميزات الخلق بتركيبه فنقول .

^١ من القياس الاقتراني ما يعرف بالتعليلي و يسمى به Epichrema
وهو ما كانت مقدماته او احدهما مقرونة بملتها مثلاً : كل بسيط غير
قابل للفساد لانه لا يتركب من اجزاء والنفس الانسانية بسيطة لانها
تشكر فانفس الانسانية غير قابلة للفساد . وكذا هذا المذهب الاقتصادي
ينزع عنه العامل مقامه الادبي لانه يمتريه كالة للاستثمار والحال كل

مذهب ينزع عن الطبيعة الانسانية مقامها الادبي هو مخالف للناموس
الطبيعي فاذا الخ . . .

و ^٢ القياس المركب ويعرف بقياس الدور وهو ما تركب من
عدة قياسات نتيجة السابق منها في مقدمة القياس اللاحق مثلاً : كل
موجود بقوى على تصور معان مجردة هو روحاني والنفس لتصور معاني
مجردة فالنفس روحانية والموجود الروحاني غير فاسد من طبعه والنفس
موجود روحاني فهي غير فاسدة من طبعها والموجود الغير الفاسد من
طبعه لا يمكن ثلاثية والنفس هي غير فاسدة من طبعها فلا يمكن ثلاثيتها
والموجود الغير الفاسد من طبعه الذي لا يمكن ثلاثيته يحيا حياة لا موت
لها فانفس تحيا حياة لا موت لها .

و ^٣ كثيراً ما يرد قياس الدور بصورة قياس من الدرج Sorites
وهو قياس مركب من جملة قضايي يكون محمول الاولى منها موضوعاً للثانية
ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة وهلم جرا حتى تستهي الى قضية اخيرة
مركبة من موضوع القضية الاولى ومحمول الاخيرة . مثلاً : من لا يقع
شبهاته يتطلب كثيراً ومن يتطلب كثيراً يحتاج كثيراً ومن يحتاج كثيراً
يعيش قلقاً ومن يعيش قلقاً يعيش تيساً . فاذاً من لا يقع شبهاته يعيش
تيساً . و مرجع هذا القياس الى القياس البسيط و محمول اليه ويكون
فيه من القياسات قدر ما فيه من المقدمات الا واحدة ^(١)

(١) م و يشترط صدقه صدق كل قضية من المقدمات ثم ان لا تكون قضايه
جزئية الا الاولى منها فيصح كونها كذلك .

٤. والحقوا بقياس الاعتراضي قياس الضمير أو القياس الاختماري Enthymema وهو ما استدل فيه إحدى مقدمتيه - مثلاً : انا افكر فإذا أنا موجود - وكل جسم مادة فإذا ليست النفس بجسم .

البحث الثاني

في القياس الشرطي وضوابطه

(٨٧) القياس الشرطي ما كانت كبراه قضية شرطية ^(١) مثلاً : ان كانت نفس الانسان بسيطة فلا تقبل الفناء والحال في بسيطة فهي غير غائية فترى ان الكبرى منحصرة الحكم على ايجاب التعلق الضروري بين الشرط (ان كانت بسيطة) وبين مشروطه (فهي غير قابلة الفناء) اي على العلاقة بين البساطة وعدم الفناء .

فان ثبتت ضرورة هذه العلاقة كان ما بقي من اقياس مرجعه الى القياس البسيط يكون المقدم فيه صئري والتالي نتيجة . فالشرط اذا في القياس الشرطي انما هو محصور في كبراه والحال ان هذه الكبرى هي في حكم قضية كلية موجبة لان قولك « ان كانت النفس بسيطة فهي غير قابلة الفناء » هي في حد قولك « كل نفس بسيطة هي غير قابلة الفناء » وقد مر بك ان القضية الكلية الموجبة لا يصح فيها التماكس وعلى هذه مبنى قواعد القياس الشرطي التالية .

(٨٨) القاعدة الاولى ان اوجب الشرط او المقدم فوجب المشروط

(١) ويسمى بالاستثنائي ايضاً

او التالي : « ان كانت النفس بسيطة فهي غير قابلة الفناء والحال في بسيطة (موجبة) فإذا هي غير قابلة الفناء (موجبة)

(م) والسبب في ذلك ان الشرط يتضمن المشروط فان وضعت اي اوجبتم التضمن وجب وضع التضمن (بالفتح) فترى ان الصئري هي نفس الشرط .

٢. القاعدة الثانية ان لبت او رفعت المشروط او التالي فارفع الشرط او المقدم : لو طلعت الشمس لكان النهار موجوداً والحال ليس النهار موجوداً فإذا لم تطلع الشمس - وكذا ان كان بطرس يركض فهو يتحرك وهو لا يتحرك فهو لا يركض . فترى ان الصئري يتضمن المشروط مرفوعاً .

٣. لا يصح التماكس في الحالين المتقدمين اعني ^١ لا يلزم من ايجاب او صدق المشروط ايجاب او صدق الشرط فلا يصح قولك مثلاً كلما كان هذا انساناً كان حيواناً والحال هو حيوان فهو انسان وان كان بطرس يركض فهو يتحرك والحال هو يتحرك فإذا هو يركض . وذلك لان المشروط قد لا ينحصر تعلقه بالشرط المذكور بل قد يتوقف حدوثه على شرط آخر . وقد يصح هذا اي قد يتفق ان صدق المشروط او التالي يستلزم صدق الشرط وذلك فيما اذا اقتضته مادة القضية مثلاً ان كان هذا الشكل دائرة فخطوط اشعه تكون متساوية واحال اشعه متساوية فإذا هو دائرة لان الدائرة ما كانت اشعتها متساوية .

٤. لا يلزم من رفع الشرط رفع المشروط اي لا يلزم من كذب الشرط كذب

المشروط مثلاً لا يصح قولك ان كان هذا انساناً فهو حيوان والحال ليس انساناً فليس بحيوان

تنبيه : اعلم ان اداة الشرط قد لا يوردها قائلها للدلالة على تعلق ضروري بين المقدم والمتالي بل كثيراً ما ترد ايضاً للدلالة على علاقة جزئية أو علاقة حقيقية لكنها عارضة وحيث ان اي حين ورودها للدلالة على علاقة جزئية او عارضة فلا يدل حقيقة على الشرط بالمعنى الذي تقدم بل تكون دالة على حدس وانفاق مثلاً لو ان هذا الانسان جريته البلايا لكان ارعوى الى السداد واما ان اراد بها الشرط الحقيقي فيقتدر كان محل للقواعد المتقدم ذكرها في القياس الشرطي .

البحث الثالث

في القياس العنادي والمنفصل

(٨٩) القياس العنادي Conjonctif ما كانت كبراه قضية عنادية

وهي التي يذكر فيها شيان متعاندان اي غير مجتمعين يثبت الواحد فيها ويُنفي الآخر . مثلاً : يمنع عليك ان تكون في رومية و نابولي معاً في وقت واحد والحال كنت في وقت كذا في نابولي فاذا لم تكن في رومية ذاك الوقت هذا القياس يتحول الى قياس شرطي وينبع قواعده فقولك « يمنع ان تكون في رومية و نابولي معاً » هو في حكم قولك ان كنت في رومية فيمنع عليك ان تكون في نابولي معاً والحال كنت في رومية الخ فترى ان الكبرى في القياس العنادي تكون مقدمة لنسبتين صحيحتين سالتين بحسبها تكون

الصغرى . مثلاً : الحال انت في نابولي فاذا لست في رومية او الحال انت في رومية فاذا لست في نابولي ^(١)

٢ القياس المنفصل Disjonctif ما كانت كبراه قضية منفصلة وهي التي تضع لا التعاند اي منع الجمع فقط بل توجب منع الخلط ايضاً اعني انها توجب صدق احدهما لعدم وجود حد اوسط بينهما وهذا القياس يتمشى على القاعدةين التاليتين ليكون صادقاً وصحيحاً . الاولى ان الانفصال او العناد الوارد في الكبرى يجب ان يكون محضاً او حقيقياً اي تاماً بمعنى ان يكون التقسيم متساوياً بحيث تكون الاجزاء المقسمة مساوية لكل المقسوم فلا يصح رفعها ولا وضعها معاً .

والثانية اذا وضع اي اوجب في : الصغرى احد طرفي او اطراف المنفصلة فيرفع ما بقي في النتيجة وكذا بالعكس اي اذا رفع طرف سفي الصغرى فيجب ايجاب ما بقي مثلاً : كل فعل مختار هو من حيث ادبته حسن او قبيح والحال فعل الخلف هذا ليس قبيحاً فهو اذن حسن . او

(١) م . الحاصل مما تقدم في المتن ان القياس العنادي له صورتان وضع في الصغرى ورفع في النتيجة وهذه الصورة صحيحة والصورة الثانية هي رفع في الصغرى ووضع في النتيجة وهذه اذا اعترضت في ذاتها فهي فاسدة مثلاً لا يمكن الانسان ان يهد الله وانال . وكذا لا يمكن بطرس ان يركض ويسكن معاً والحال هو يركض فاذا ليس ساكناً هي الصورة الاولى صحيحة لان الكبرى تفني امكان اجتماع الركض والسكون معاً في بطرس فاجاب الركض له يستلزم نفي السكون والصورة الثانية بطرس لا يسكن و يركض معاً والحال هو لا يركض فاذا هو ساكن وهي فاسدة . لان القضية العنادية توجب منع الجمع لا منع الخلط فيمكن ان يقال بطرس يمشي الموبنا وتكون نتيجة القياس الثاني غير صادقة . اه

ايماء يراه ثم تبين له انه محلى في كليهما وعليه فانك تجعل الخصم بين نارين لا مناص له منها وتأنيه بسيف دمك قاطعاً في كل حال ولهذا سمي هذا البرهان بذوي الحدين تشبيهاً بالسيف القاطع من كل وجه . وهو حجة قهر .

٢ لما كان القياس ذو الحدين مؤلفاً من قضية منفصلة وقضايا شرطية كان لا بد لصحته وسلامة قوته من أن تراعى فيه قواعد القياس المنفصل وقواعد القياس الشرطي وعليه وجب أولاً أن يكون الانفصال في الكبرى تأملاً أي لا يكون بين المنفصلات حد أوسط ممكن . ووجب ثانياً أن يكون القياسان الشرطيان في صفراء متجهين ومؤديين الى نتيجة واحدة . وحينئذ فان النتيجة العامة تشمل صراحةً اوضحاً النتائج الجزئية فلا يعود مرد للقياس المذكور . ومثل ذلك ما قاله الاب فليكس اليسوعي في خطبة من خطبه فهذا بعد ان اثبت ان يسوع المسيح نادى بنفسه الها انتم الى الاربستوناليس٢ الذين يسلون بان المسيح فضل الناس بلا مبادر ولكنهم يتكبرون كونه الها فقال :

لو فرض ان المسيح ليس الها مع انه أثبت ذلك مراراً لزم عن هذا القرض احد امرين ان المسيح عذر ما كان ينادي بنفسه الها إما انه كان يعتقد نفسه كذلك او لا .

فان كان قد اعتبر نفسه الها مع انه ليس إلا انسان فهو اشد الناس حماقة وان كان نادى بنفسه الها مع علمه بانه انسان فقط فهو شر المرائين فليحذر له السامعون احدى هاتين الصفتين الحماقة او المكر والخداع ولا حد

اوسط بينهما وان لم يعلم باتصافه بواحدة منهما تبين التسليم بكونه الها . والحال ان التسليم باحد الامرين يستلزم تناقضاً يئساً لانه ان قبل بمحاقة المسيح فسا السبل الى التوفيق بين الحماقة و (بين) تلك الحكمة السامية التي ظهرت في كل تصرفاته واتسمت بسمتها كل اعماله وأشرقت اشعتها على وجه حياته والوضاح وجعلت تعليمه ملحة بالغة حد الانعجاز لما فيه مما لا يبارى من سمو التقوى وشريف الآداب . وان قيل بأنه مرآة ما ذكر فكيف التوفيق بين مطامح طامعه و (بين) تواضعه وكفرانه بنفسه وشدة كلفه بالاعتزال وتفانيه بالتصاغر واحتقار النفس ثم تحاشيه المدحة وتجافيه الاكرام وتوبيعات الشعب باسمه . فاذاً يتمتع التسليم بكل القرضين ولم يبق الا التسليم بصدق ما قال المسيح عن نفسه انه هو المسيح ابن الله الحي اه .

(م) ومن البرهان ذي الحدين ما قاله المسيح سيفي يوحنا ف ١٨ عدد ٢٣ ان كنت تكلمت بسوء فاشهد علي بالسوء وان تجبر فلما تضربني (الآية) وكذا ما قاله ترتليان في احدى حملاته عن المسيحين : اما ان المسيحين مجرمون أو ابرياء فان كانوا مجرمين فلماذا تمتع بقصص الفحص عنهم وان كانوا ابرياء فلماذا تعاقبهم معاقبة الجرمين . وكذا كلام عمر فيما كتبه الى عمرو بن العاصي في شأن كتب الحكمة التي كانت في الخزائن الملكية في الاسكندرية قال : فان كان فيها ما يوافق القرآن في القرآن عنها غنى وان كانت فيها ما يخالفه فلا حاجة اليه فقدم إلى إعدامه في كلا الحالين .

والحال هو قبيح فافان ليس صالحاً او والحال هو حسن فافان ليس قبيحاً او
والحال ليس صالحاً فافان هو قبيح .

وهذا القياس مرجعه الى القياس الشرطي ولكن مع فرق انه
يحصّل عنه اربع نتائج صحيحة اثنتان موجبتان واثنان سالبتان وذلك
لان كبراه تأنلف من جزئين مثل قولك صالح او قبيح . وصورة شرطية
ان كان هذا الفعل صالحاً فليس قبيحاً والعكس اي ان كان قبيحاً فليس
صالحاً .

فعلت ايضاً ان الفرق بين القياس المنفصل والعمادي أن العمادي
يؤدّيك الى نتيجتين فقط فلا يصح لك ان تقول في المثل المتقدم والحال
لم تكن في رومية فافان كنت في نابولي . كما رأيت في قواعد القياس
الشرطي لوجود حدّ اوسط واما المنفصل فتأدّي به الى اربع نتائج صحيحة
كما رأيت في المثل المذكور وذلك لعدم وجود طرف آخر ممكن كما يضح
لك من التعريف وفي تحويل هذا القياس الى الشرطي ردّ لا اعتراض
قد يمكن خطوره لبال المطالع وهو كيف تكون النتيجة سالبة في بعض
صوره مع ان المقدمات موجبة فتأمل .

البعث الرابع

في القياس الحصري

(٩٠) القياس الحصري هو ما دخل الحصر على كلنا مقدمتيه
مثلاً: الجوهر الروحي هو وحده حرّ والحال الانسان وحده هو جوهر

روحي فالانسان وحده حرّ

وشأن هذا القياس ان يحلّ الى قياسين موجبين وسالبين مثال
الموجب ما كان جوهرأً روحياً فهو حرّ والانسان جوهر روحي فهو
حرّ . ومثال السالب ما كان حرأً فهو جوهر روحي والحال ليس ما
سوى الانسان جوهرأً روحياً فافان ليس ما سوى الانسان بحرّ .

وقال في تعريفه « ما دخل الحصر على كلنا مقدمتيه » للإشارة الى
ان الحصر لو دخل على واحدة منهما فلا أثر له في النتيجة . مثلاً لو قلت
الجوهر الروحي هو وحده حرّ والحال الانسان جوهر روحي فافان هو
حرّ . وكلنا في قولك ما كان حرأً فهو وحده روحي والحال الانسان
حرّ فافان هو روحي . فترى ان أداة الحصر « وحده » سقطت سيّما كلنا
النتيجتين مع بقاء الصدق فيها .

البعث الخامس

في القياس المنفصل المعروف بذوي الحدين

(٩١) القياس المنفصل او ذو الحدين هو ما تركب من قضية
منفصلة في كبراه وقضيتين شرطيتين او أكثر قائمة مقام صفراء . ثم
تأخذ في النتائج المتفرقة بنبي طريقي المنفصلة او اطرافها ثم تستنتج على وجوه
الإطلاق ان القضية المنفصلة هي بميلتها ورمتها باطلّة لا يمكن التسليم
بها . وهذا ضرب من ضروب البراهين القوية النجعة وأكثر ما يستعمل
في المبادلات تفنع لتفهم قضية منفصلة تبطل له الحيار في احد طرفيها

﴿ التصل الثاني ﴾

في القياس بالنظر الى مادته

(٩٢) مقدمة . يقسم القياس بالنظر الى مادته بحسب نسبة قضاياه الى الحق والخال التصديقات هي من هذه الحيشة اما يقينية او محتملة وظنية او كاذبة وسفسطية . لكي توصل بواسطة القياس الى معرفة الحق معرفة يقينية لا يكفي ان يكون القياس صحيحاً ومستقيماً بل ايضاً يلزم ان تكون مقدماته صادقة اي حقة ويقينية . وسوف ترى ان الحق يطلق على الاشياء وعلى المعرفة ^١ فالحق في الاشياء او الحق الواقعي هو ظهور الشيء كما هو لنظر العقل . قال ارسطو ان يكون ما هو هو وان يكون ما ليس هو ليس هو فهذا هو الحق الواقعي

و^٢ واما الحق في المعرفة او الحق الذهني فهو مطابقة المعرفة للهيئة التي يظهرها الحق الوجودي الواقعي وهذه المعرفة المطابقة للواقع هي تصديق

و^٣ فان اذعن العقل إخطأناً جازماً بما يعرف انه حق فيقال ان العقل حاصل على اليقين .

و^٤ موضوع اليقين قد يكون قضاياء اولية وقريبة اي نظرية مدركة بلا واسطة او مكتسبة وبعيدة اي مدركة بواسطة البرهان او الاستقالات الذهني . فاليقين الحاصل بالاكساب اي بواسطة البرهان يطلق عليه اسم العلم بوجه الخصوص والحاصل بلا واسطة يلقب بالنظر

او القهم او المعرفة اذ لا نعلم ذلك الشيء بل نفهمه ونراه ونعابه واليقين بواسطة مسنود الى اليقين بلا واسطة .

وه^٥ اذا بقي العقل متردداً بين حكمتين متضادتين لا يذعن لاحدهما فهو في حال الشك وان مال الى واحد منهما وأعاره إخطأناً لا يتبني معه التقيض كان فله رأياً او ظناً . والرأي يكون محتملاً او أكثر احتمالاً اي ارجح من نقيضه او راجحاً لو غاية في الاحتمال (وهو اليقين الادبي) بحسبها تكون الادلة المسنود هو اليها محتملة او راجحة . .

و^٦ الحق (المراد به هنا مطابقة العقل للواقع) انما يقابله الضلال وكل قياس ادى اليه سفسطة ومدار بمشائنا على الحجة او البرهان القطعي وعلى البرهان الظني وعلى بعض ضروب السفسطة .

البحث الاول

في تقسيم القياس باعتبار مادته واولاً في القياس البرهاني

(٩٣) يتحصل مما تقدم ان القياس باعتبار مادته يقسم الى برهاني وظني وكاذب او سفسطي . فالاول بولد اليقين او العلم والثاني الظن والثالث الضلال . فالقياس البرهاني والبرهان والحجة ما يتأدى به من مقدمات يقينية الى نتيجة يقينية انتقالاً منطقياً . وقد عرفه ارسطو بانه قياس يوقتنا على علة شيء اعني انه يعلمنا ان تلك العلة هي في الحقيقة علة ذلك الشيء ومن ثم ان ذلك الشيء الذي علمناه لا يمكن ان يكون بخلاف ما علمناه . وهذا ما يراد بلفظ العلم . فبين البرهان الذي يودي

الى نتيجة يقينية والبرهان الذي يؤدي الى نتيجة عليّة يحصر المعنى خصوصاً وعموماً اما العموم فلان كلاً منها يولد اليقين واما الخصوص فلان الاول يكتفى فيه بان تكون المقدمات صادقة واما الثاني فيجب ان تستتم فيه الشروط الآتية على وفق ما ذكرها ارسطو قال ما مفاده :
(١٤) يشترط للبرهان العلمي ان تكون مقدماته صادقة واولية وبديهية او قريبة واعرف من النتيجة وسابقة لها وعلة لصدقها واليك بيان ذلك .

١ اما وجوب كون المقدمات صادقة فلانه لما كانت غرض البرهان استحصال نتيجة صادقة من مقدمات كان من شأن البرهان الصحيح ان تكون المقدمات فيه صادقة لتحصل منها نتيجة صادقة على ان المقدمات هي مصدر النتيجة الطبيعي ولا يقدر انه قد يتفق إنتاج الصدق من مقدمات كاذبة لان الكذب من حيث هو لا يكون مبدأ للصدق فطاً فيكون صدق النتيجة من قبيل الاتفاق .

٢ اما كون المقدمات اولية وهي ما لا تحتاج الى اثبات فلان براهين علم ما هي مناسبة سلسلة أدلة حلقتها الاخيرة هي مقدمات لا يمكن اثباتها وحيث ان هذه المقدمات الاخيرة تكون بديهية وقريبة بالنظر الى ما يليها من المقدمات .

٣ اما كونها بديهية وقريبة فأراد به ان وضوحها يجب ان يكون مدركاً بلا واسطة اذ لا حاجة له الى برهان لان مبادئ علم ما يجب ان تكون معروفة (اي شأنها ان تعرف) من دون واسطة حد اوسط آخر

و٤ اما كونها علة اوسبياً للنتيجة فأراد به ان تكون المقدمات كذلك لا في الترتيب الذهني بمعنى انها تولد النتيجة في الذهن فهذا شأن كل قياس وبرهان بل ان تكون علة في الترتيب الوجودي الخارج بمعنى انها تكون علة اوسبياً حقيقيين وجوديين لما هو مقول في النتيجة . قال غايتان قال «اوسبياً» للدلالة على انه ليس من الضرورة ان تكون المقدمات علة حقيقية للنتيجة بل يكفي ان تكون سبباً كافياً لها مثلاً اذا برهنت على خلود النفس من كونها روحية فبرهانك برهان بالسبب لان علة روحية النفس ليست علة لخلودها بل سبب كافٍ له .

و٥ اما كونها اي المقدمات سابقة للنتيجة فلا يريد به سبقها في الترتيب الذهني بل كونها بحيث يجب ان تضمن المقدمات علة النتيجة اوسبياً وعلة الشيء . وسببه مقدمان عليه . ثم لا يشترط اسبقية الزمان بل اسبقية الطبع .

و٦ اما كونها اعرف من النتيجة فلان غرض البرهان ان يؤدي بنا من معلوم او أظهر الى ما هو مجهول او اقل ظهوراً . واعلم ان هذا العلم الارسطي مداره على النظام الوجودي واما بالنظر الى النظام الذهني فان الواقع المحسوس هو اسبق عندنا من الماهية المجردة التي نتقزعها منه والحادث القردي الجزئي يقضي بنا الى الكلي . ولكن الواقع غير ذلك لان الطبيعة في الحقيقة الخارجية هي اسبق من ظهوراتها المحسوسة والشرعية هي سبب وجود حادث ما وكيانه ولا بد منها لشرح ذلك (ت) الحادث وتفسيره .

المطلب الاول في قياس البرهاني

البحث الاول

في دليل الواقع والبرهان بالعلة

(٩٥) هذا التقسيم الى دليل بالواقع ودليل بالعلة ينطبق على قسمين اريد طواى دليل مؤدّر الى نتيجة يقينية والى دليل مؤدّر الى نتيجة علية كما رأيت قريباً اما دليل الواقع فهو ما تأدى به باستقامته او على غير استقامته الى استنتاج ان الشيء هو اي ان الشيء واقع او موجود او الى استنتاج اسبابه البعيدة والشاملة . واما البرهان بالعلة فهو ما تأدى به الى ايضاح السبب القريب والباطن للشيء المبرهن عنه اعني السبب الذي من اجله ذلك الشيء هو . ولهذا كان البرهان بالعلة انما هو البرهان العلمي بمصر مئة .

واما البرهان الذي لا يوضح عن العلاقة بين الموضوع والمحول الاعلى الخارجية والشاملة فليس هو برهاناً بالعلة بل هو دليل الواقع ومن ثم ليس برهاناً علية .

البحث الثاني

في البرهان من متقدم والبرهان من متأخر

(٩٦) يقال ان البرهان هو برهان من متقدم او من متأخر بحسب ما يكون الحد الاوسط فيه هو بالحقيقة سابقاً لاحمول النتيجة او لاحقاً له .

فالبرهان من المتقدم هو ما انتقل فيه من العلة او السبب الى الملول والسبب وسمي كذلك لاستدلاله من العلة او السبب وهما متقدمان على الملول والسبب . والبرهان من المتأخر يكون الانتقال فيه بعكس الاول مثال الاول ما كان غير مادي فهو غير قابل انهاء والنفس غير مادية فهي غير قابلة القناء . لان اللا مادية هي سبب اللافناء . ومثال الثاني ما كان متبهاً للصيرورة والوجود يقتضي علة خارجية عنه تصدر صيرورته ووجوده والحال العالم متبهاً للصيرورة والوجود فهو يقتضي علة خارجية عنه تصدره الى الصيرورة والوجود . وتلك العلة هي الله .

(٩٧) وزاد بعضهم قسماً ثالثاً سموه البرهان من شبه متقدم ومحلّه فيما اذا اريد اثبات شيئين احدهما بالآخر وليس الشئان في الحقيقة متمايزين وانما يجب من قبل الضرورة ان يتصور احدهما كانه متقدم على الآخر ومن قبل هذا البرهان القياس الذي زعم القديس انسلموس انه يثبت به وجود الله من تصور الموجود الاكمل

البحث الثالث

في برهان الدور والرجوع

(٩٨) برهان الدور والرجوع هو الذي ينتقل فيه العقل من الملول الى علته حتى ينزل منها اليه « اي الملول » قصد ان يأتي على شرحه ويانه بعينه . واتما سمي برهان دور او رجوعاً لعود العقل فيه الى محلّ انتقاله . مثلاً لو ثبت حدوث طبعي متحقق الوقوع ولكن

طبيعته معروفة معرفة غير جلية فانك لتستل من ذلك الحادث الواقعي
المتحقق الى طبيعته وبعد التدقيق فيها واستجلاء حقيقتها والوقوف على
شرح الملوكات الملاحظة تعود الى الحادث المذكور .

المبحث الرابع

في اقسام اخرى للبرهان وهي صور عارضة له

(٩٩) سميت الاقسام التالية عارضة لانها لا تسند الى طبيعة
البرهان بل الى اعتبار امور خارجية عن طبيعته كما سيتضح لك . وهذه
الاقسام هي البرهان على وجه الاستقامة والبرهان على غير وجه
الاستقامة ^١ فالاول اي البرهان المستقيم هو ما يبين فيه بلا ترجيح
ولا موارد ان النتيجة متضمنة بالقوة في المقدمات كما هي حال الاشكال
المقدمة من البرهان اما الثاني اي برهان الموارد فهو ما تنظر فيه الى
حالة المخاطب فتناول حمله على التسليم بصدق النتيجة بانكاره فيقضيها
ويسمى هذا قياس الخلف او قياس التقيض وسماه الافرنج قياس الموارد
لانه لا يتوصل الى نتيجة من المقدمات على خطئ مستقيم وانما يتوصل
اليها من ابطال تقضيها .

^٢ البرهان بالدلالة وهو ما ينتقل فيه الى الشيء المطلوب اثباته
من دلائله او اماراته الخارجية كما سترى في المطلب الثاني ومنهم من جعل
هذه الاقسام العارضة من قبيل دليل الواقع .

المطلب الثاني

في القياس الظني

(١٠٠) القياس الظني ما كانت مقدماته او احدهما محتملة
الصدق ونتيجته لا تفيد القطع اعني انها لا تتجاوز حد الفطن والاحتمال .
وهو على مراتب يدخل في المرتبة الاولى منه البرهان بالنسبة والاستقراء
والقياس المضمر والتخيل وفي المرتبة الثانية القياس القرضي وفي الثالثة
القياس بالشهادة او التقلي ويرف بالرواية .

المبحث الاول

في المرتبة الاولى من القياس الظني واولها القياسات بالنسبة

(١٠١) القياسات بالنسبة على انواع اولها القياس بالدلالة وثانيها
الاستقراء النسبي وثالثها التخيل . وانا نبأ عن كل واحد منها . واولاً
القياس بالدلالة ويسميه ارسطو (أنتيم) وهو القياس بالضمير والمضمر
وعرفه بانه قياس مستحصل من بعض مرجحات الشيء او اماراته . ولا
يراد بالامارات هنا ما كان من خواص الشيء الطبيعي بل من دلالة
ومثل هذا القياس ما لوف الاستعمال بين الناس ^(١)
مثلاً انما اكثر الناس عامل طلباً للنفع فاذا بطرس يعمل للنفع .

(١) (م) والعرب يسمونه بالخطابة ومثل عليه صاحب السلم بقوله فلان
بطوف في الليل فهو مثلصن وفلان يسار العدو فهو مثل الثغر

طاشت سهامهم وضلوا ضلالاً ميفاً العمل الله لا يعلم اموراً كثيرة نحن
نجملها او ليس هو أعلم منا بما نعرفه أم لعله يتبع عليه ان يوحى الى
عقلنا حقائق هو يعلمها ونحن لما جاهلون او عاجزون من معرفتها لم نل
العلم بكل شيء وهو أعلم بما نعرفه لا يقوى ان يجعلنا على يقين وثيق
من امور لا تتوصل الى معرفتها الا بوجه غير جلي أو بشئ النفس
فانكار هذه افانها هو انكار مبادئ مقررة لا يقوم عليها تكبر البتة وهي
مبادئ اولية يصدع العقل نفسه بصدقها فانكارها حمجد لوجود
الله عز وجل وخلع للعقل السليم .

و من الوهميات الخمسة في نظام السياسة والالفة ما نراه في
اقوال جانب جاك روسو واصحاب الثورة الافرنسية واتا تذكر بعضها
ولوها ان الانسان جيد من فطرته فليس الانسان من الشوارد الخارجية
عن نظام الطبيعة فكأن ان الحيوانات تجد لها في نفسها اسباب سعادتها
ورغدها كذا الانسان يولد ومعه اسباب كماله تنشوقه وتمو طوعاً من
نفسها ويحصل من هذا زعم ثان هو « ان الانسان يحق له بسط قواه
بالاستقلال واستعمال حريته بلا مانع ولا معارض » ومن ثم كان ان كل
سلطة تدعى تقوم اعوجاجه او تلاني زينه هي اعد من ان تكون
مدداً او مساعداً للحرية واتا هي اخرى بان تكون عدواً للودا لها . اهـ
لقد قالوا قولاً شططاً . وما احسن ما قال جواباً على ذلك الفيلسوف
لي بلاي قال : هذا الزعم ينقضه العلم الصحيح المبني على درس الوقائع
وتبع احوال الاطفال الذين يربون وينشأون بيننا وفي طرائقنا بقيتا ان

الناس انما يولدون باميال مختلفة واكثر ما تكون تلك الاميال متناقضة
وهم هم السعدون لغوسهم او الجانون عليها بحسبها يتقادون لمواقع اراحتهم
المتعة على وجه او على آخر وانهم من هذا القبيل يخالفون البيسة كل
المخالفة فان البيسة لا بد لها ان تجري على رسوم غريزتها وقطرتها فيجد
دائماً اسباب هتائها وثقوب الى مواطن رغبها . ولما الانسان فلما كان
عرضة لان يسيء التصرف بحريته ويفسدها كان لا بد له من مدد خارج
وعضدي غيره يقوى به على حفظ نفسه في محبة السداد . واتا السلطة هي
التي تساعد ارادته في ان لا تميل الا الى الخير وتجناب الشر . فالسلطة
اذاً والحريية لا تتنافيان ولا تتنازعان واتا هما قوتان متعاونتان
متضارقتان . اهـ .

(ب) وثانها (اي تلك الوهميات) هذا القول انما الامة سيده
يدها مطلق السلطان وهي هي ولية حفظها وشؤونها الاجتماعية
بالاستقلال فهذا القول مرتبط بالقول المتقدم ارتباطاً شديداً وهو
ساقط مثله واليك برهان سقوطه لان كل فرد من افراد الامة لا يحتاج
في معرفة الخير وعمل الصلاح الا الى تلبية نداء عقله واتباع ميل طبعه
لكن لهم ان يعتقدوا الله على شاكلة الله الخلق والتل بلا حاجة الى سلطة
اجتماعية حتى لو عن لهم ان يتبعوا عليهم سلطة لقيت تلك السلطة قيد
ارادتهم على انهم لم يكونوا يلون عند نصبها التزل عن حق نفسها برأيهم
اذا شاؤوا . ولكن هيئات ان يكون لأفراد الناس شيء من الحال المذكور
(ح) فلا بد لهم اذا من سلطة مشترعة مخيرة قاضية وازعة .

(ج) والوهية الثالثة الوحية العاقبة هي قولهم «الناس متساوون اية الناس على سواء وامورهم قوضى بينهم» . فكان المساواة لم تكن معدومة بينهم اصلاً أو كأن لا تفاوت بينهم في الحصول الطبيعية ودرجات الذكاء . ولا تفاضل في الاستعدادات العقلية ومراتب الذهن والهمم مما يوجد أو يزيل الثروة التي هي بين سائر تباينات الحالة الاجتماعية اشد ما تنقطع اليه مظالم المستهين ومرامي اماني الحساد . قال بئس في المساواة كلاماً جليلاً . سبكه في قالب . وال جواب وقد آثرنا نقله هنا لشدة الحاجة الى امان النظر فيه والترويض في ادلته في عصرنا هذا قال لخطابه عرف في المساواة

- كنى بلفظها تعريضاً لها
- ألا زدني ايضاحاً اعزك الله .
- هي ذلك المبدأ المقدس واصاح القاضي بان يكون المرء سوياً لنظيره بلا زيادة عليه ولا نقصان عنه
- ان في تعريفك هذا لايهاً مبأن استوى رجالان في القامة فهل يلزم عن ذلك ان يتعادل في ماسوى القامة . فهذا موزول نجعل وذلك بدن سمين . ثم قد يكون الناس متساوين أو متفاضلين في المعارف او الفضائل وفي الهمم والمروءة وعزّة النفس وهلم جرا . فالاجدر بنا قبل التبادي في الكلام ان نتفق على المعنى الوضعي الحقيقي المطابق الذي يحسن ان يعلق له لفظ المساواة .
- انني اريد المساواة في الطبع وهي التي وضعها الخالق نفسه

- فلا يتسنى لاستبداد الانسان أن يزيلها
- معنى كلامك بلا مزية هو اننا جميعاً متساوون في الطبيعة ولكن هي الطبيعة التي تولدتنا ضعفاء او اقوياء علينا سمحة جمال او وسم شناعة فينا من البطء والنقل والخفة والسرعة واننا اثرنا في الطبع ذوي فطنة او بالادة شرسي الاطباع او ليني العريكة الى غير ذلك من الميانات الطبيعية التي تكاد تساوي امواج البحر عدداً .
 - فهذه تباينات لا تستلزم التباين في الحقوق
 - لقد تبدل الآن وجه المسئلة واضربنا عن التباين الطبيعي او غاليتنا في قصر معناه ولعلنا لا نلبث ان نجد ان المساواة في الحقوق هي ايضاً لا تخلو من نقصان .
 - أترأك تحاول الولد حق توريث والده ومعاقبته
 - مه انك تنسب الي «قولا اذاً محالاً
 - معاذ الله اني افصح لك عن نتيجة لازمة عن اطلاق المساواة في الحقوق فان لم يكن هذا مرادك فترك علي «بيان اي الحقوق تعني اي الحقوق يجب ان يكون فيها المساواة وايها
 - من الواضح انني اعني الحقوق المدنية والمساواة الاجتماعية .
 - منذ هنية كانت لفظ المساواة بديناً مأخوذة بمعنى الشمول والاطلاق ولكي اراك كلما أغضت من وجه لجأت الى آخر . فلا بأس .
 - لا شك بان مرادك بالمساواة الاجتماعية ان يكون كل الناس سواء في الاجتماع فحسن ولكن فيم هذه المساواة . اني السلطة ؟ اذن لم يبق

حكومة ممكنة أم تريدها في التني فلنضرب صفحا عن المدالة ولنبحث عن تقسيم المال . ونصيب كل من الثروة : رويدك يا صاح المهلي هنية ريثا نرى أين تستقر سهام المقامرة بين المتقارعين فإن الحظ عاكس أحدهما فالملق ووافي الآخر فأترى وضاعف ماله بانقاص مال مقاره . وعاد التباين بينهما فليعاودا المقامرة الف مرة فالنتيجة هي الثراء واملاق يتراوحيان بينهما .

أم لعلك تريد المساواة في الكرامة فقل لي بمفك هل توسع لنفسك أكرام النذل كما تكرم الممام وصاحب الشرف أو تعلق ثقتك بكليهما على السواء أو تلتقي مقاليد شوون الجمهور على طائغ غبي جاهل وعلى حنكة ريشليو على وجه سوي ثم أو لعل كل انسان يصلح لكل مهمة وعمل .

— كلا اسم لك بكل ذلك ولكن اقل ما لا اخالك تذكره علي " هو المساواة لدى الشريعة .

— هي مسألة جديدة ومع ذلك فلنأتين عليها . الشريعة تقول مثلاً المجرم يعاقب والجاني يفرم وإن لم يكن لديه ما يني به فيجس . فإن كان الجاني غنياً فإنه ينقذ من ماله وبسخر بالشريعة وأما ان كان فقيراً فإنه يكفر تحت ثقل القيود عن ذنبه وقره فهل يبقى بين الاثنين من مساواة لدى الشريعة .

— أجل من اللازم ازالة مثل هذه الميانيات فلتسرين العقوبة الى الجميع وليبطلان ثقلها للجميع على السواء .

— هب ان لا تكون غرامة مع انها قد تكون الوسيلة الوحيدة لكبح بعض المجرمين ومنع ثروة لبيت المال . ألا ان المساواة لا تزال ممتعة العقوبة نفسها فلنفرض ان قد حكم بغرامة مقررة اخذاً بذنب ما فإذا الواحد من المجرمين يؤدبها ويبقى غنياً ويؤدبها الآخر فيضحي صفر اليدين .

— أمن الممتع اذا معالجة هذه النقائص في الشريعة .

— قد يكون واني اردت بذلك ان ابين لك ان لا دواء للتباين في هذه الدنيا . هنا ثم لو فرضنا ان جزاء الذنب عقوبة بدنية فسلام ايضاً على المساواة إذ رُبَّ رجل خال من عزة النفس لا يبالي بالعار ويصبر على الشين والتشهير ورُبَّ مجرم غيره كان الموت شراً عنده من مثل هذه العقوبات فإن العقوبة ليست العبرة فيها لما هي في نفسها بل لما تلقى بين يعانها من الضرر والضيم والأفات الغرضان المقصودان من العقوبة وهما التكفير والعبرة وكذا العقوبة الواحدة اذا أنزلت بمجرمين من طبقتين مختلفتين فانها لا يبقى فيها من معنى المساواة الا اسمها فلنعترق اذا بمثل هذه العيوب في امور البشر وحذار من ان يستفزنا الحق الى تخيل مساواة مطلقة فإن هذه ان هي الا من المحتتمات المطلقة . ا هـ .

البحث الثاني

في السنسطات التي تلبس البرهان

(١٠٠) ان السنسطات التي تلبس البرهان بمناء الحصري فهي

على ضربين ضرب منها يسمى بالغاليل الاستقراء وضرب يسمى بالغاليل الاستدلال ويدخل تحتها الغاليل اللفظ والصورة .

فالغاليل الاستقراء هي التي تنشأ عن البرهان الاستقرائي وهي اما ان تتعلق بتقدمات الاستقراء ونسبها الغاليل التصحیح او للملاحظة واما ان تتعلق ببرهان الاستقراء نفسه وهي على نوعين الغاليل التفسير والغاليل الاستدلال الاستقرائي .

المسئلة الاولى

في اغاليل الملاحظة او المراقبة

(١١١) ان مراقبة الامور الجزئية وتبع الوقائع الفردية بتوذة وتأن وصدق نية هو منصرف ومعوّل كل برهان استقرائي لانباء الاستقراء على تتبع الوقائع الجزئية بين الروية والعنالة . ولكن كثيراً ما يتفق ان العالم المستقرى يلج به شوق الوصول الى نتيجة ما فيسارع الى اثبات ما يخرج عن حدود التسبّع ولم تناول له عين المراقبة التقادة فاذا هو يندفع الى روية ما يريد رؤيته لاني روية ما هو في الواقع وهذا الشطاط كثير في عصرنا هذا وقد ضرب في مغاوي ومغلوّن مغايات اصحاب مذهب الترتي الدرويني .

و٢ الى الانغضاء عمالاً ليراد رؤيته ولك عليه مثل في المذاهب الباحثة عن حياة الاجسام الآلية فان اصحابها شاموا أن يروا نسبة بين المولدين الحيواني والنباتي اباناً للوحدة بينهما فاغصوا عما بين الخلايا من التباينات

قاصرین النظر على بعض تشابهات .

(١١٢) اما خطأ التفسير فهو شرح الوقائع المتبعة شرحاً لم يكن متحصلاً عن الوقائع وطبائعها وشرائعها . نعم قد يكون المستقرى قد تبع الوقائع تتبعاً دقيقاً وكما ينبغي ولكنه قد تدفعه شدة تمسكه بمذهب ما الى تأويل تلك الوقائع على غير وجهها الصحيح . ومن قیل هذا الخطأ مثلاً في العلوم الطبيعية وهو ان بعضهم استند الى هذا البدأ وهو ان ضروب القوة العاملة قد يمكن تزييلها منزلة القوة العاملة الميكانيكية وتطرقوا منه الى استنتاج قضية مطلوب اثباتها وهي ان كل القوى العاملة الجسدية بلا استثناء تلك القوة العاملة التي تنتشر في الجوهر المزاجي العصبي ويصحبها فعل الاحساس او الشهوة او الحركة البدنية الحاصلة عن التصور او الارادة فكل ذلك هو من قبيل القوة العاملة الميكانيكية ليس إلا .

فقد جعلوا افعال الاحساس والشهوة والتصور والارادة من قبيل القوة العاملة الميكانيكية لمصاحبها للقوة العاملة المنتشرة في الجوهر الانساني العصبي . فخطأوا وخطأوا ثم من قبيل هذا المبدأ الفاسد القائل : هذا مصاحب لتلك فاذا هذا هو ذلك .

ومن قیل هذا الخطأ في التاريخ وعلم الآداب والقوانين ان نقاس اوضاع وآداب وشرائع عصر ما باوضاع وآداب وشرائع عصر آخر مختلف عن الاول وان يحكم على هذه مثل الحكم على تلك مطلقاً .

وعليه فسقطت ومعد عن السداد رأى الذين يزعمون مثلاً ان الحكومة الدستورية التي انتشرت في الولايات المتحدة مثلاً لما كانت

مجلة لسعادتها وعظمتها كان من الواجب ان يسود مثلها في فرنسا او اسبانيا او تركيا بلوغاً بذلك السعادة والعظمة . فقد سبوا عما في تلك البلدان من التباينات الكثيرة والاختلافات من اوجه عديدة مما يحول دون بلوغ ذلك الادب بتلك الوسيلة المستورية فقط على نحو ما هي في الولايات .

(١١٣) اما اغلوطة الاستنتاج الاستقرائي فأكثر وقوعها في قياس التمثيل والقياس النسبي . اما وقوعها في قياس التمثيل فمحلها فيما اذا راقب مراقب حادثاً جزئياً فرداً وحمل عليه حادثاً آخر التباين في الثاني لحكم ثبت له في الاول المنفعة وذلك من دون ان يرى متحققاً في اول الامر هل يرتبط كلاهما بجماع علة واحدة طبيعية يسوغ له جعلها تحت حكم واحد وضمها الى جنس واحد ولنا تراء ينزل ما كان عرضياً في الواحد منزلة الثاني ويوجب للثاني على وجه الفين ما رآه ثابتاً للاول بطريق العرض ومن هنا القليل الاستدلال من الجزئي على الكلي . وعجالة هذا الخطأ عند المناطقة هي هذه : احكم على الكل بما حكمت على الفرد او اعرف واحداً تعرف كلا .

المسئلة الثانية

في اغاليط الاستدلال

(١١٤) ان هذه الاغاليط منها ما يكون محلها في مادة القياس او القاطلة ومنها ما محلها في طريق الاستنتاج وانا نبحت في هذه المسئلة من

الاولى فنقول :

تسمى الاغاليط انواردة على مادة القياس بخطأ اللفظ . لا من حيث هو لفظ بل من حيث ان المعنى المدلول عليه به الحق به تبديل او تغيير او تحويل عن معناه الوضعي او اطلاقه على معان مختلفة وهذا الخطأ موافقه كثيرة وانا نأتي على ذكر بعضها واخصها فنقول : ان هذا يحصل .

١ من اشتراك الالفاظ او التباسها بان يستعمل في القياس لفظ ذو اطلاقين بلا تعيين احدهما او يجعل اللفظ الواحد الذي لم يحسن تعريفه على معنيين مختلفين ووجه الخطأ في هذا ان القياس يتوكل من ثلاثة حدود لا اكثر كما اثبتنا ذلك في مقامه . والحال ان اشتراك اللفظ وايهاهه لتلك الحدود حداً راجعاً فيختل القياس . وطريق تجنب هذا الخطأ ان يبادر المتباحثان واتجاهد الان الى تعريف اللفظ المشترك او المبهم الدائر في استعمالهما والى تعيين ما يريدان به احترازاً من وقوع التلصص . فكم من اغاليط تتولد في عصرنا هذا من مثل هذا الاشتراك والابهام الحاصل في الفاظ كثيرة دائرة على السنة القوم كالفاظ الحرية والاخاء والمساواة والنضام والتكافل وما شاكلها مما يحملونه على معان كثيرة في قياس واحد .

٢ من الانتقال من المعنى المركب الى المعنى البسيط المقرد ويسمى خطأ التركيب . وهو ان تثبت الاشياء باعتبار معناها المركب والجمعي ما لا يصدق عليها الا باعتبار معناها الفردي البسيط مثلاً قيل في الانجيل الكريم ان العميان يبصرون والعرج يمشون والصم يسمعون

فهذه قضايا صادقة باعتبار المعنى الفردي فيها لا باعتبار المعنى التركيبي
اذ ان العميان لا يبصرون وهم عميان الخ . وكذا قوله اشرق النور في
الظلمة الا لا يشرق النور والظلمة باقية ظلمة .

٣ من التقسيم وهو عكس المتقدم وهو ان يصدق بالمعنى التجميعي
او الفردي ما لا يصدق الا بالمعنى التركيبي مثلاً لو قال القائل الخمسة
عدد واحد او ثلاثة واثنان خمسة فاذن ثلاثة واثنان عدد واحد .

فالحقاً مصدره الصغرى اذ ان اثنين وثلاثة هما خمسة مجموعين لا
منفردين . والقائس اعتبر معنى الجمع فيها في المتقدمين ثم اخذهما في
النتيجة بمعنى التقسيم واستنتج غلطاً ومغالطاً من صدق التركيب فيها
صدق التقسيم والفردي بناء على هذا القول ما صدق على الجملة صدق على
كل فرد من الجملة وليس هذا صادقاً باطلاً (راجع عدد ٥٦)

المسئلة الثالثة

في اغاليط الاستنتاج

(١١٥) ان اغاليط الاستنتاج كثيرة نذكر اخصها

اولاً المصادرة وهي ان يفترض ابتداء ثبوت ما يطلب ثبوته .
قال ارسطو اول ما يهرف اليه المبرهن هم في برهانه هو تحقيق المصدر
وقوة البدل الذي بُني عليه النتيجة ولذلك كان الاستدلال ضمناً الى
البدل الذي بُني عليه النتيجة على انه مبدأ ثابت ومقرر وليس هو كذلك
هو سفسطة ومصادرة اه . وعرفه بعضهم بانه جعل النتيجة مقدمة من

مقدمات البرهان ولهذا سموه بالمصادرة . قال ارسطو وتكون المصادرة
على خمسة انواع لان افتراض ثبوت ما هو واقع تحت البحث يكون ا^١ فيما
اذا اعتبر حاصلها وثابتاً ما يجب اثباته . و٢ فيما اذا افترض ثبوت جزء مما
يطلب اثبات كله . و٣ فيما اذا افترض ثبوت الكل فيما ان المطلوب اثباته
هو جزء ذلك الكل . و٤ فيما اذا قسم كل مطلوب اثباته الى اجزائه
وافترض ان كل جزء منها ثابت ومسل واحداً . و٥ الآخر فيما ان المطلوب
هو اثبات الكل برمته . و٥ فيما اذا افترض ثبوت مسئلة من المسائل التعليمية
حال كونها مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بالبدل المطلوب اثباته .

(١١٦) وثانياً الدور القاسد ويستعمل لتقوية الخطأ المتقدم
وهو اي الدور القاسد ولا يقتصر فيه على فرض ثبوت ما يطلب اثباته بل
يقوم باثبات قضيتين احدهما بالآخرى على وجه التبادل وهذا قد لا يكون
في وقت واحد والاد على تحول عقل المبرهن وخسته وانما يأتي به بعد
مدة ناسياً او متناسياً ما افترض ثبوته اولاً وهو غير ثابت ومن هذا القيل
خطأ دي كرت حيث اثبت صدق الله بالوضوح ثم اثبت الوضوح من
صدق الله .

وثالثاً خطأ العرضية وهو عدم التمييز بين ما هو عرضي وما
هو ذاتي أو ٢ بين ما هو حق بالاضافة وما هو حق بالاطلاق
والاستنتاج من واحد من الشئتين الى الآخر . ومن هذا القيل الحكيم
يرذل شيء مطلقاً من اجل بعض ما يحدث عنه من الفساد وسوء
الاستعمال . وهذا الخطأ كثير الشيع في هذا العصرين الاشتراكيين

بلاينة وبالاعتقادات الباطلة ثم سلطة الكنيسة بسلطة الاستبداد العملي واسرارنا التي نصفها بانها قائمة الطبيعة بكلام فارغ من المعنى او مملوء من التناقضات . فهذا البرهان ساقط من نفسه اذ ليس ايماننا بسرعة تصديق بلاينة ولا سلطان اكنيسة بسلطان استبداد ولا اسرارنا فيها تناقض .

(١٢٠) وسابقاً ولحق بما تقدم من الاغاليط خطأ التضاد والتقابل وهذا كثير الشيع بين الناس وهو عبارة عن عدم التمييز بين التناقضات والتناقضات فيزول التناقضات منزلة التقيضين ويبرهن على صدق التضاد بكتنب ضده . وخطأ هذا البرهان من وجه ان المتضادين قد يكذبان معاً وان كانا لا يصدقان معاً وبخلاف ذلك التناقض ان يستحيل كذبهما معاً او صدقهما معاً . ومن امثال هذا الخطأ الشيع قول الاشتراكيين وهو هذا بما ان امتناع فسخ الزواج قد يدفع الى الزنا وغيره من الذنوب ثم بما ان توارث التركة بين اصحابها يحصر الاموال في يدي افراد مسمين الى ما شاء الله وجب فسخ الزواج وابطاله والغاء العائلة والتوارث وازم الشادة بحرية المتزوجين وتشارك الازواج ويعوض الى مجموع الافة شأن العناية بالنسل الجديد في تائه وترديه على السواء بلا فرق بين الافراد . اه قالوا ولم يدروا ان التزوج قصد امتحان الاموال والزنا والغصا الاموال كل ذلك يحمد له محلاً رجلاً ايضاً في العلاجات التي تتحلونها لا صلاح هذه المفاصد كما يتضح لليب .

ثم اعلم ان كل خطأ في البرهان يمكن ارجاعه انتهاء الى جهالة

المطلوب قاله القديس توما الالاهوتي فتأمل .

(١٢١) وتضاف الى لائحة الاغاليط المقدمة اغلطة مأوفة الاستعمال وكثيرة الدوران بين الناس تعرف عندهم بالبراد كس وغير عنها في الحرية بلطفلة البراح (اي الرأي المكر او الاستفراد من استفراد بالشيء او بالرأي كان فيه فرداً لا نظيره له وعمله وحده .) ونريد به هنا الحكم المخالف للرأسي العام . ويكون الرأي العام صادقاً وقد يكون كاذباً وعلى فرض صدقه يكون الرأي الفردي المخالف له هو ما نسميه هنا الاستفراد . فقول خلقس مثلاً ان العقول متساوية وقول روسو ان الصانع تفسد الاخلاق وقول بروذون ان التملك سرقة وان الحكومة القوضوية هي الحكومة يبيستها الحقيقة وقول مونتين ان البهيسة افضل من الانسان فكل هذه الاقوال من قبيل الاستفراد . واما القول بان تحمل الشر اولى من فعله وان مواخضة المراء بذنبه اولى من تركها فهما قولان قد قد يظهران من قبيل الاستفراد ولكنها ليس كذلك في الحقيقة .

ثم ليس كل ما يناهض الرأي العام من قبيل الاستفراد اذ قد يكون الرأي العام كاذباً لتفتشي الوهميات والجهالة بين الناس . فذه اقوال الانجيل الاديبة منها الطوبى للساكنين بالبروح والطوبى للباكين وما شاكلها فانها قد كانت عند الكفرة من قبيل الاستفراد ولكنها ليست على شيء من ذلك . وانما ناهضها الكفرة وعدوها كذلك وهذا شأن كل حقيقة من كبار الحقائق فانها لا تخلو عند ظهورها من ان تصدم رأياً سائداً متفشياً او وهمية من الوهميات المتداولة والتناقلة بين قوم فلا

وامثالهم . ومن امثال هذا شلوط روسو الذي بعد ان وصف ما قد يمرض له الانسان من الفاسد في وسط الالة الاجتماعية وذلك بطريق العرض استنتج ان الالة الاجتماعية هي شر بناتها وان الحالة الطبيعية هي حالة الانسان الواجبة له قياساً .

(١١٧) واربعا خطأ العلية واتوابعه كثيرة وانسا نذكر اخصها ١ خطأ المصاحبة او التماق مع النسبة العلية : وعبارته : هذا حاصل مع ذلك فاننا هذا بسبب ذلك او هذا بعد ذلك فاننا هو بسبب ذلك ٢ خطأ معنى المصاحبة بمعنى الاتحاد والمطابقة وعبارته : هذا حاصل مع ذلك فاذا هنا نفس ذلك مثل ذلك شاعت الاثبة في فرنسا وخصوصاً بين شبانها على حين ان التعليم الابتدائي الاجباري انتشر بين الشعب فاستنتج البعض ان علة الفساد في الاداب هو التعليم الابتدائي .

(١١٨) ١ ويخلق بالخطأ المتقدم قريباً ٢ خطأ الشرطية وهو حمل الشرط على معنى العلة او تنزيل العلة الجزئية منزلة العلة الكلية . مثلاً ان اضطراب الدماغ يصاحبه اضطراب في العقل فاستنتج الماديون من ذلك ان التصور قبل من افعال الدماغ .

٢ ايمان اثبات واقع ما بالفاظ لا تنفيده الا شرح الواقع المذكور من دون ان تبين علة مثلاً لو قيل الحشاش ينوم لان فيه قوة مخدرة فالتقدير نفس التويم لا علة .

(١١٩) وخامساً خطأ السؤال والاستنهام ومعلمها فيما اتا ضمنت ممّا اسئلة كثيرة لا يكون الجواب على واحدة منها جواباً على الآخر

وذلك ايماناً بان الجواب على الواحد جواب على الآخر : مثلاً لو قيل لماذا قتل فلاناً فلاناً فهذا السؤال يفترض سبق سؤال آخر وهو هل قتل فلاناً .

وسادساً جهالة المطلوب وتأني على ثلاثة اضرب ١ ان ثبت البرهان اكثر مما يقتضي المطلوب ٢ ان لا يبي الاثبات بما تستويجه المسألة ٣ ان ثبت غير ما تقتضيه المسألة . ونسي الاول البرهان بالزيادة والتأني البرهان بالنقصان والثالث البرهان المنحرف او بالمواربة مثلاً قامت مسألة في مجلس النواب عن حرب هل يلزم اشرارها فانتصب احدهم وبين ان كل حرب ظالمة فقد اقرط هذا في الاثبات لنوران الكلام لا على الحرب بوجه العموم بل على هذه الحرب بوجه الخصوص . وانتصب الثاني واثبت ان هذه الحرب نافعة للامة اذا قارنتها النصر فبرهان هذا لا يبي بالمطلوب اذ لا يصح ان تكون الحرب فيها نفع وغنيمة بل يلزم ان تكون عادة وممكنة ثم قدم ثالث واسهب الكلام وسرد البراهين على وجوب السي فيما فيه مجد الوطن وعظمته فهذا عارض في كلامه اي ذهب فيه يمتة ويسرة بدون ان يصيب الفرض لتوفر الاسباب الجالبة لهد الوطن وعظمته مما سوسه الحرب . وامثال هذه الاغاليط كثيرة واكثر مما تقع في المسائل المتشابهة اذ يؤخذ احد التشابهين بدلاً من الآخر فيستدل من متشابه الى غيره . ولك مثل على ذلك برهان الجاحدين الذين يحاولون به اثبات ان الايمان الكاثوليكي مناقض للعقل فانهم يخلطون الايمان الكاثوليكي بسرعة التصديق

بد لها حينئذ من التغلب على الاوهام والجهالة حتى تستتب لها السيادة ولكنها قبل ذلك توصف بالاستفراد خطأ وقد يكون الاستفراد عن احتدام خلق وقد يقصده به التهمك . ثم قد يراد به تعزيز ضده من الآراء السديدة وتويره باجلى بيان لان الاضداد تعجلو بعضها ويكون هذا ضرباً من التفتن اللطيف ولكنه لا يخلو من مظنة الزلل والاحترار منه اولى فان الدفاع عن الحق اجل من ان يظهر في لباس التهمك والمزل فاما ثوبه الرصانة والجد . فتأمل . ا - هـ .

(م) قال العلامة فرج : اداة العلم هي كلام موضع لشيء غامض . قال
 " كلام " لان للعلم مجموع كلام او قضايا وعليه كانت الاداة الممتدة
 قريباً لحصول العلم لا بد ان تكون هي الكلام وان غير تام . وقال
 " موضع لشيء غامض " للاحتراز من الدلالة البسيطة لان الدلالة تقوم بازاء
 مدلول مجهول واداة العلم يقابلها الغامض . وعليه فكانت دلالة العلم
 تقتضى فعلاً ودلالته وشأنها ايضاح كلهم

(١٢٢) ومن ثم وجب تعدد اداة العلم بحسب تعدد وجوه الغموض التي
 تعرض في الاشياء . والحال ان الغموض إما ان تعرض على ذات الشيء او على
 اجزاء ذاته او على وجودها فاذا ادوات العلم ثلاث الاولى التعريف الذي
 يوضح ذات الشيء . وثانيها التقسيم الذي يوضح اجزاء الذات وثالثها
 البرهان الذي يوضح وجود الذات واجزائها . ومن ثم كان ان كل ما يمكن
 تعريفه وتقسيمه والتبرهن عليه هو قابل للايضاح وبالشجعة كان هو متعلق
 العلم . وكفى بهذا ترجمة للفصل الثالث التابع وتبدأ لهم كل ما يبي

الفصل الثالث

في التنسيق العلمي .
 مقدمة

(١٢٣) ان العلم يتم انتساقه بالتدريج فالتصورات تدرج في
 التصديقات وهذه تستظم في البراهين او القياسات البرهانية وان القياس
 البرهاني هو شطر من العلم ثم البراهين تتراصف وتستظم مرتباً بعضها على
 بعض ومتعاقباً بعضها ببعض . ومجموعها منضماً هو ما يعرف بالعلم .
 فان العلم جمهور قضايا يتألف منها كل قائم منسوق نسقاً مرتباً . ويتوحد
 العلم بموضوعه الصوري .

وانما تعريف شي . بماهيته او خواصه يتولد منه بعض قضايا ابتدائية
 بسيطة وشاملة في مبادئ العلم يستحصل منها العقل بعض نتائج ثم
 يتأدى بهذه النتائج الى نتائج اخرى حاصلة عنها ومتعلقة بها وتكون
 النتائج الاولى رابطة تربط الثانية بالمبادئ . وتعملها مرتبة عليها بحيث
 يتألف من مجموع كل ذلك كل علمي هو شبه البناء المرصوف المؤسس على
 مبادئ هي مستمدة من تحليل الموضوع وهذا التنسيق العلمي انما هو
 الغرض الباطني الجليل الذي يقصد من المنطق .

(١٢٤) فاركاز التنسيق العلمي ثلاثة تسمى طرائق العلم وهي
 الحد ثم التقسيم ثم البرهان . اما الحد فلانه منشأ المبادئ . اما البرهان
 فلانه الطريق المؤدي من المبادئ الى نتائجها اما التقسيم فلانه يكون

مساعداً للحد . فان الحد اذا بُيِّن لك ان شيئاً ما هو فانه يميزه عن غيره من افراد نوع اخر منطوية معه تحت جنس واحد وهذا التمييز او التفرقة انما هو التقسيم هذا ولنا تين الى البحث عن ذلك مفصلاً . ولما كنا قد بحثنا الى الآن عن البرهان بقي علينا ان نتكلم عن الحد والتقسيم ما هي احكامها وشروط استعمالها وعليه مدار البحث الاول ثم ما هي مناسبتها وارتباطها بالعلوم المختلفة وبالفلسفة اعني ما هي الطريقة العلمية بوجه العموم وما هي الطريقة العلمية بوجه الخصوص اعني ما هي الطريقة الخاصة بكل فرد من افراد العلوم فنقول .

البحث الاول

في اركان العلم او طرائقه

المسئلة الاولى

في التعريف وعمله

(١٢٥) ان للحد شأناً خطيراً في العلم ومن ظن الحد مقصوراً على ايضاح او شرح ما هو الشيء فقد حطه عن قدره . ثم يقصد بالحد ايضاح الاشياء المطلوب معرفتها ايضاحاً حاصلًا من تحليل تلك الاشياء الى اجزائها وهذا هو غرضه الاول ولكن هذا الغرض ثانوي وانما للحد غرض ذاتي اولي وهو ان يركز قواعد العلم فانه الوسيلة لتوطيد مباني العلم . فكما يتمتع اثبات كل شيء كذلك يتمتع تعريف كل شيء . سيفي الانتقال من اثبات الى اثباته لا بد ان تادى الى قضايا اولية لا يؤوم ولا

امكان لا ثباتها والا كان التسلسل وهو محال كما رأيت ذلك في محله . وكذا يتمتع تعريف كل شيء لامتناع التسلسل في التعريف ايضاً وتليه اذا تخطينا من تحليل الى تحليل فلا بد ان يقضي بنا الحال أجلاً او عاجلاً الى معلومات لا تقبل التحليل لانها في غاية البساطة ومن امثال ذلك معلومات الوحدة والعدد وهي اساس علم الحساب . وكذا معلومات النقطة والخط المستقيم فانها مبادئ علم المساحة .

فهذه المعلومات وامثالها في المواد التي يتكبد منها التعريف والتعريف ينبي عليه العلم انشاءً على اساسه وقواعده قال ارسطو: مبادئ العلوم هي التعاريف التي لا تقبل الاثبات فالتعريف بين الشيء ما هو . اهـ .

البحث الاول

في تعريف اللفظ وتعريف الشيء (١)

(١٢٦) يقسم التعريف الى تعريف لفظي وتعريف حقيقي . اولاً اما تعريف اللفظ فهو شرحه من حيث اشتقاقه او من حيث اصطلاح وضعه واستعماله .^(٢) والغرض منه تجلية التصورات

(١) (م) التعريف في اللغة من معرفة الشيء اعلم به وفي الاصطلاح ما يقع في جواب ما هو الشيء . وسمى ال ما هو لما يرد استعمالاً عن اسم اي لفظ او عن معنى كالوقوفات ما الفلسفة فالسؤال اما عن اللفظ واشتقاقه واما عن المراد به وعليه كان التعريف اما تعريف لفظ او تعريف معنى اي تعريفاً حقيقياً او حدًا .
(٢) (م) الاصطلاح لما عام وتقدم به الوضع اللغوي . واما خاص وهو نقل الكلمة من وضعها الاصلي الى الدلالة على شيء اخر كاصطلاح التقفاء والاطباء

والمعاني وتلاني الاشتراك فيها وهذا التعريف هو عماد كل طلب اذا لا بد في كل طلب من معرفة ما يطلب .

وثانياً أما تعريف الشيء او التعريف الحقيقي وهو الحد فهو قول شارح للشيء ما هو . ومعرفة الشيء ما هو هي معرفة طبيعته الباطنة وهو بـ .

وثالثاً تعريف الشيء ^(١) اما تعريف بالذات واما تعريف بالطبيعة واما تعريف بالرسم .

١ اما التعريف بالذات وهو الحد التام فهو الذي يتوخاه كل متأمل مجتهد رغبة ان يجعله مبنى للعلوم

واما ما هي الذات والماهية التي يمكن تعريفها فاعلم ان الماهية الفردية الشخصية التي يكون الفرد منها ممتازاً عن غيره من الافراد فهذه لم يكن لنا ان نذكرها لان معارفنا كلها مجردة وكلية شاملة وليس كذلك الماهية والفلاسفة كقولهم اللا أدوية وما شاكل ومنه اصطلاح اخر وهو اصطلاح فرد من افراد الناس وهذا يجب التنبيه اليه كاصطلاح على لفظ الانسانية للتعبير عن لفظ راسيونالت .

(١) (م) تعريف الشيء اما تعريف خارجي او باطني فالخارجي ما عرف به الشيء بما ليس من ذاتياته او خواصه كما لو قيل نفس الانسان هو خلقه الله على صورته ومثاله او عده للسعادة . فهذا تعريف بالعلة او الناية وكشاهما خارجيات عن ذات النفس . والتعريف الباطن هو الذي يعرف بالذات وبالطبيعة او بالخواص كما تراه في المتن . وقد انكر المادويون التعريف بالذات وقالوا كل تعريف فهو تعريف التقط فقد ضلوا لانه لا كان التعريف الحقيقي او الذاتي هو طريقة العلم فيضحي العلم مستمراً او انقضى التعريف او اقتصرت في التعريف التقطعي

الفردية الشخصية . فالتعاريف التي نسميها ذاتية هي تعريف الاجناس والانواع .

٢ قلما تنأدى دفعة واحدة الى معرفة ماهية الشيء بجنسه ونوعه لاننا اذا تتبعنا صفات الموجودات فاننا كثيراً ما نجعل في ياديه الامر كون تلك الصفات هل هي طبيعية لازمة او عارضة فيكون تعريفنا للشيء من قبيل بيان حاله وهو ما يعرف بالرسم ناقص والتعريف بالعرضيات اذا كانت تلك العرضيات لا يتحقق مجموعها الا في ذلك الشيء .

٣ التعريف بالطبيعة . اذا توصل العقل بطريق الاستقراء الى معرفة كون صفة او اكثر من صفات شيء هي من لوازم الشيء وخواصه فعرفه بها فتعريفه هو تعريف بالطبيعة او بالخواص ويسمى عند العرب رسماً ايضاً . واعلم ان كل التعاريف المستعملة في الكيمياء وفي علم المعادن وعلم طبائع الحيوان وما شبهها فهي من قبيل التعاريف الرسمية او التعاريف بالعرضيات واقصى ما تصل اليه ان تكون تعريفاً بالطبيعة والحد التام او التعريف بالذات هو في اقصى مرتبة من مراتب التعريف كلاً وقلما يتيسر لنا ادراكه مع انه هو وحده التعريف العلمي والفلسفي بمصر معناه . فان هذا النوع من التعريف هو وحده يكفل اشفاء غليل العقل الانساني وعلاقصي رغائبه في العلم .

البحث الثاني

في طرق التعريف

وهي التأليف والتحليل أو التأليف المركب

(١٢٧) ان العلوم بعضها نظرية وبعضها اختيارية بحسب ما يكون مبدأها نظرياً اي عقلياً او مكتسباً من الاستقراء
اما العلوم النظرية فطريقة التعريف فيها بالتأليف واما العلوم الاختيارية فطريقة التعريف فيها بتبديء بالتحليل وتنتهي بالتأليف واليك بيان ذلك في كل من نوعي العلوم .

١ اما العلوم العقلية فاننا نتأدى فيها عند ملاحظة شيء محسوس الى ان نتخرج من حقيقته المحسوسة بعض معلومات هي غاية في البساطة « وهذا هو التقسيم » ثم تولف من تلك المعلومات موضوعات تتفاوت في التركيب ولا ينبغي ان كل فرد من افراد المعلومات المولدة هو اعلم شمولاً من جملتها اي من متعلق التأليف برمته واما مجموع تلك المعلومات المولدة هو اقل شمولاً واخص من كل واحدة منها وهكذا يفرض بنا التأليف تدريجياً الى تخصيص الموضوع وتعيينه اي الى تعريفه . مثلاً نفترض ان العسل حاصل على هذه القنوعات الحسية الاولى وهي تصور الوحدة والعدد والعدد الاول والعدد والتر والعدد الشع والعدد سلسلة تبديء من الواحد عدداً الى ما لا نهاية له . فكيف تعرف مثلاً عدد الثلاثة اي معلومة من المعلومات المتقدمة فليدنا الفرض . فقول الثلاثة عدد وتر غير

مقسوم على اثنين ثم الثلاثة عدد اول اي ليس حاصلًا عن ضرب عدد باخر بل هو مقيس بعدد الواحد فقط و ٢ انه لا يقسم الى اعداد كثيرة على ان الواحد ليس عدداً . وكذلك حصل لي تعريف الثلاثة بأنه عدد وتر اول مقولي عدد دخل فيه كل عدد وتر كان او شفعاً . وقولي « وتر » اخرجت به العدد الشع وادخلت فيه عدد الثلاثة والخمسة والسبعة والتسع الخ . وقولي « اول » مراداً به انه لا يقسم الى اعداد كثيرة قد تم به تخصيص الموضوع وصار الحد صادقاً على الثلاثة لا يصدق على غيره من الاعداد وهو حده التام حاصل لي من طريق التأليف اذ كلما كثر ضمن التصور قل امتداده وتممه وزاد تخصصه ولذلك كان التأليف الذي يقلل التعميم في التصور بزيادة تخصيصه هو الطريقة المستقيمة للتعريف وسوف ترى انه يكون ايضاً طريق التقسيم على غير استقامته .
٢ اما العلوم الاختيارية فيتم فيها التعريف مبتدئاً بالتحليل ولكنه يشي بالتأليف . ومثل ذلك اذا شئنا تعريف ما هي الحيوة فنبتدي باستقراء اي بملاحظة بعض الموجودات التي تصدق عايبها تسمة الحي على اختلاف انواعها من نبات وبيسة وانسان وباحثين عما يحقق فيها صدق تسمة الحي . فنرى ان النبات ينبت وينمو وينشوي ويخلد بالتوليد . وهذا نراه في البيسة مع زيادة انها لها الشعور وقوة الانتقال من محل الى آخر طوعاً ثم نرى في الانسان زيادة على ما تقدم انه يفكر ويريد بحرية معتقة . فهذه الافعال المختلفة من الغذاء والنمو والحس والحركة الطوعية والتفكير والارادة بحرية هي الافعال الحيوية المختلفة فهل من جامع شامل مشترك

ج وايضاً لا يعرف الشيء نفسه ولا بما هو متأخر عنه فاللزم
يلزمه مثلاً اذا عرفت القوة الكهربائية بمفاعليها فليس تعريفك من قبيل
التعريف الثاني أو الحد التام لانك لا تعرف القوة الكهربائية بعلها السابقة
لما لم بما هو متأخر عنها ولاحق لما اسيه بما هي اولى ان تكون معرفة له
لا معرفة به .

و^٢ ان يقع التعريف بالجنس القريب للمعرف . فلو عرفت
مثلاً الفضيلة بقوله هي صفة تيل بالارادة الى عمل الخير الاذي كان
تعريفك ناقصاً لأن قولك « صفة » جنس بعيد يطوي تحته جنس آخر
وهو التبهوه وتحت هذا جنس آخر وهو التبهوه المستمر ثم تحت هذا
الجنس القريب وهو التبهوه المستمر في الارادة .

(١٢٩) وثانياً التعريف باعتبار غرضه الثانوي اي باعتبار كون
المراد منه هو بيان المعاني فتنضبط هذه القاعدة الشاملة : وهي ان يكون
المعرف (بالكسر) اجلي واين من المعرف (بالفتح) فلا يوضح شيء غامض
بما هو غامض مثله فينتج من ثم

١ ان لا يرجع في التعريف نفس اسم الشيء المعرف لان الغرض
من التعريف بيان الشيء بما هو اظهر منه .

و^٢ ان يختص في التعريف الالفاظ المستعملة والمشتقة والمألوفة
وكل انواع المجاز .

و^٣ ان يصار في التعريف الى الاختصار والابحار لان الاسباب
والتشوُّب لما يوقع الذهن في الارتباك

و^٤ ان يكون المعرف مكافئاً للشيء المعرف اي مساوياً ومطابقاً
له لان المعرف والمعرف دلتان عن مدلول واحد وعبارتان يراد بهما
شيء واحد وعليه وجب

هـ ان يكون المعرف والمعرف مطردين منعكسين كقولك
الانسان حيوان ناطق . فالاطراد قائم بانك كلما قلت حيوان ناطق فهمت
الانسان لا غيره وهو مانع من دخول غيره فيه . واما الانعكس فيراد به
انه كلما وجد المعرف (بفتح الراء) وجد المعرف (بكسرها) فلا يخرج
عنه شيء من افراد الشيء المعرف فيكون جامعاً لكل افراده مانعاً للدخول
غير تلك الافراد فيه ^(١)

المسئلة الثانية

في التسم

البحث الاول

في انه غير منفك عن التعريف

(١٣٠) ان التعريف والتسمين اثنان يتكامل احدهما
بالآخر . وهاك دليل ذلك . قد علمت ان التعريف هو ما يبين الشيء

(١) (م) اشعر في بين طبيعة الشيء ويميزه من غيره فان كان بين طبيعة
الشيء قوياً ان يكون جامعاً اي شاملاً لكل ما يبين تلك الطبيعة ثم ان كان
يميز الشيء المعرف عن غيره فكان من الضرورة ان يكون مانعاً للدخول غيره فيه
والا وقع الاشتراك بين المعرف وذلك الغير الداخل وبطل التمييز

ما هو اعني انه يوجد مع اجزائه التي تتألف منها ماهية (الجنس والمميز النوعي اي الفصل) .

واما التقسيم فانه يكشف لك ما هي الصور النوعية التي يتناولها المركب الجنسي للشيء الذي عرفته . فالجنس اذا هو اساس التقسيم وسببه فانما فهمت ذلك نقول : ^١ اما العلوم النظرية فيصرف العقل فيها من المعلومات الجنسية لاحقاً مراتب تنوعها بالتدرج ويقف عند كل مرتبة او نقلة مقسماً الجنس او اقسامه الى الانواع المندرجة تحته مثلاً تشاء تعريف عدد الثلاثة فقلد عقلك هذه المعلومة المعينة وهي معلومة العدد فنقسم هذه المعلومة الى نوعية الشفع والوتر فنقول العدد شفع او وتر والثلاثة من النوع الثاني فنقول ثم الوتر منه مفعل الى كية اعداد ومنه غير منحل ثم ان هذا اي غير المحلل منه مقيس بعدد الواحد ومنه مقيس بعدد هو حاصله فحصل لك من ثم ان مجموع المعلومات الآتية وهي عدد وتر اول تطبق على عدد الثلاثة ولا تصدق مجموعة على غيره وتم لك تعريفه .

^٢ اما العلوم الاختبارية ففعل العقل فيها هو عكس فعله في الأولى لانه ينجح فيها طريق التحليل اولاً متطرقاً من التقسيم الى التعريف مثلاً لاحظت وردة زهر وفرنساً بعدو القفزي وانساناً يتكلم فذلك ذلك على ان في الوردة والقرس والانسان قوة فاعلة هي في الواحد غيرها في الآخر ولهذا نوعوها بين جوهر تام وجوهر يبي وجوهر انساني وأن هذه الاجزاء المقسمة للقوة الفاعلة وان تنوعت في الثبات والبيحة

والانسان فانها تنضم تحت جامع شامل مشترك هي القوة الفاعلة المستقرة في النفس هي الحياة . ثم القوة الفاعلة منها مستقرة ومنها متجاوزة كما رايت وهذا نوعان يتضاهان تحت جنس واحد اعلى هي القوة الفاعلة . وكذا ينقل العقل نقلة نقلة من الانواع الى اجناسها من اجزاء التقسيم الى التقسيم نفسه ووجهه . وانا حصل على المبدأ الشامل المشترك يعود الى الاشياء التي حللها لكي يعلم بطريق التاليف التقسيم الصوري النسبي به قسم الجنس الى انواعه . فقد افصح لك ان التعريف والتقسيم غير منفكين احدهما عن الآخر وان التعريف سابق للتقسيم في العلوم النظرية واما العلوم الاختبارية فاننا نتأدى فيها اولاً من تقسيم عرضي الى تعريف الشيء بملهيته ثم هذا التعريف بالماهية يوصلنا في دوره الى معرفة السبب الصوري لتلك التقسيم الى الانواع التي لحظناها .

البحث الثاني

في قواعد التقسيم

(١٣١) اولاً اذا علمت ان التقسيم مثل التعريف غرضاً اي انه يقصد منه غرض علي وهو الاصل في غرض تعليمي وهو غرض ثانوي بالنسبة الى الاول فيتضح لك ان القواعد التي يمشي عليها التقسيم بالنظر الى غرضه الاول هي .

^١ ان يكون التقسيم ثاملاً اعني ان يتناول كل انواع الجنس المقسم والالم يكن تقسيم الكل الى اجزائه .

بين كل هذه الصفات والأفعال أولاً . فإن لم يكن وجب ان يطلق على كل طائفة من الطوائف المتقدمة وهي النبات والحيمة والانسان لسمية خاصة به وبطل ان يكون قولك الحي شاملاً لجميعها وهذا قول غير مسلم فلا بد اذاً من جامع شامل ومشترك بينها يتحقق به صدق اطلاق لفظ عليها . وتأتى الى معرفة ذلك الجامع الشامل اذا تزعتا ما يميز تلك الأفعال بعضها عن بعض ونظرنا الى ما نتفق فيه ويشترك هويتهما فترى ان تلك الأفعال لا تنتهي في الخارج عن الفاعل بل هي مستقرة في نفس الفاعل تكمل صاحبها وهذا الجامع الشامل لكل تلك الأفعال على اختلافها وهو الاستقرار في نفس الفاعل وتكميله .

وكنا افضى بنا البحث الى تعريف الحياة قلنا : الحياة هي قوة فاعلة مستقرة في النفس مكملة لصاحبها فيكون التقسيم قد ادى بنا الى التعريف في دوره اعاد التقسيم الى حيث بدأنا التحليل . فان الاستقرار الحيوي هو في الاغذاء وفي الاحساس وفي الشهوة حية كانت او عقلية ولكن شموله لجميعها يميز في كل واحد تمييزاً نوعياً يكون هو بالنسبة اليها جنساً وما يميز به كل من انواع الحي النامي والاحساس والعاقل عن اخيه هو الفصل . فيكون تعريفك الحياة بانها قوة فاعلة مستقرة في نفس الفاعل تعريفاً بالجنس والفصل . قلت بالجنس لان قولي قوة فاعلة جنس شامل للفاعلة المستقرة والفاعلة المتجاوزة وقلت بالتعلل لان الاستقرار خاصة مميزة للقوة اعني انه فصل متوحد فكان التعريف بالجنس الشامل والفصل المميز فقد وضع لك من المثل المتقدم ان التعريف في العلوم الاختيارية قد ابتأ

بطريق التعليل وانتهى بالتأليف وانما العلم بتوحيه مرجعه الى واحد وهو ان تعرف الممولات بعلمها والنتائج بمبادئها . فتأمل .

البحث الثالث

في ماهي قواعد التعريف

(١٢٨) قد مر بك ان التعريف اما ان يراد به افادة الماهي يائناً وجلاء وهو غرضه الثاني واما ان يراد به افادة مبادئ واضحة لعل ما . وعليه كانت القواعد بحسب الفرضين المذكورين .

اولاً اما بالنظر الى الفرض الثاني فتألوا يجب ان يكون التعريف بالجنس والتعلل القرىب او النوعي وجعلوا هنا قاعدة ينشئ عليها التعريف وهو بان يكون عبارة عن ماهية التعريف اخرى فكأن قواعد هي الآتية .

أ ان تبدأ في المعرفة (بكسر الراء) بما هو متقدم على المعرفة (بفتح الراء) فتخرج من ذلك :

١ انه لا يتم التعريف بالتضائفات لحيية تصورها فلا تعرف الصحة بالمرض ولا الخير بالشر على طريق التضاد بينهما لان التضائفات لا تقدم بينها .

ب انه لا تعرف المقسمات او اجزاء التقسيم بعضها ببعض فلا يعرف مثلاً السائل المائع بمقابلته بالجامد والغازي لانها من مقسمات المادة الجسمية .

بالعلة كما مرّ بك . هذه وأنا نتكلم في هذا البحث أولاً على الطريقة
العلية في العلوم النظرية المجردة ٢ وعلى الطريقة العلية في العلوم التجريبية ٣
على الطريقة العلمية في الفلسفة ٤ ونفتم كلامنا يبحث موجز عن طريقة
التعليم والتلقين لعل المدرسين يتخذونها طريقة لم يفهمون من اتابعهم
ما يرجون من القطف البانية ان شاء الله فنقول

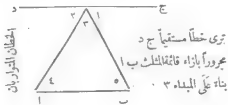
المسألة الاولى

في طريقة العلوم النظرية

(١٣٧) قد مرّ بك ان طريقة العلوم النظرية الاستدلالية
كلمتي الرياضيات والمساحة هي طريقة التأليف والتركيب لانها تنتقل
من البسيط الى المركب من الاعم الى ما هو اقل عموماً اي المبادئ
الضرورية وصولاً الى تعريف المواضع التي تقصد البحث عنها تبعاً
تدريجياً . وهذه الطريقة التي تؤدي رأساً الى التعريف تزيد التقسيم
ايضاً وتستمر منهوكة في سير البراهين النظرية وسياتها .

مثلاً اذا قدرنا ثبوت هذه المبادئ الثلاثة وهي ١ انك اذا جردت
من خط سطحي مستقيم خطاً عامودياً له حصل لك زاويتان قائمتان وان
كل الزوايا التي تستغرق المساحة التي تحت خط مستقيم تساوي زاويتين
قائمتين . ٢ ان الزوايا المتقابلة دخولاً وخروجاً هي متساوية بعضها مع
بعض ٣ انه يمكن دائماً جرد خط مواز لخط المستقيم بحيث يتوصل
من مجموع هذه المبادئ مسترشدين يبدأ المساواة الى نتيجة هي هذه ان

مقدار زوايا المثلث المعروف بمثلث اقليد هو مساو لمقدار زاويتين قائمتين
وهناك صورة المسألة .



فنقول ان الزاوية ١ المتقابلة لخارجاً (خارجها من ضمن المثلث) هي
مساوية لزاوية ٥ المتقابلة لها دخولاً (لدخولها ضمن المثلث) بناءً على المبدأ
٢ المتقدم . وكذلك الزاوية ٢ مقدارها مساو لمقدار الزاوية ٤ بمبدأ
نفسه . فاذا زدنا على كل من الجانبين عدداً واحداً فلا حرج لو حدة الخاصل
وعليه فنقول ان مقدار الزوايا ٣ ٢ ١ مساو لمقدار الزوايا ٤ ٥ ٣ . والحال
الزوايا ٣ ٢ ١ التي هي مجموع الزوايا الواقعة تحت خط مستقيم مقدارها
مساو لمقدار زاويتين قائمتين بناءً على المبدأ الاول المتقدم . فاذا الزوايا
٤ ٥ ٣ مقدارها مساو لمقدار زاويتين قائمتين فاذا كل زوايا المثلث مقدارها .
مقدار زاويتين قائمتين وهذا ما قصدنا البثانه توصانا اليه من مبادئ في
مادة ضرورية . وكذا قل في باقي العلوم النظرية .

أكثر حصراً أو اخص في تطوري تحت المعلوم التي موضوعها اقل حصراً
أو اعم اعني ان العلم الادنى يستفيد من العلم الاعلى منه معلوماته الاولى
ومبادئ الخاصة به .

اما المعلومات الاولى بالاطلاق فهي التي تُعنى بالبحث عنها وشرحها
الفلسفة الاولى والمتافسي السامة وتلك المعلومات هي معلومات الشيء
والسبب والتمييز والواحد والقول وما اشبهها وانا هذه المعلومات لا
يمكن تعريفها فالفعل وان وجد سبيلا لتعريفها فانه يتمتع عليه ان يستخلصها
من معلومات اعم منها . والمبادئ الاولى هي التي تستند الى هذه
المعلومات الاولى بالاولية المطابقة . فينتج من ثمر ان المتلقي او العلم
الكلي وان راوغ الاستفناء عنه كثير من اصحاب القول السخيفة والاذهان
الريقة او الذين لا حنكة لهم في المذهب ولا بد يعطي التصور ادواته الاولى
وقواعده الاصلية فيشيد عليها العقل بفن البرهان وصناعة القياس جدوان
بناء العلم .

❦ الفصل الخامس ❦

في المراتب العلمية

(١٣٥) الطريقة هي هنا بمعنى النحو والمنهج والواسطة المؤدية

الى العلم

وتختلف باختلاف طبيعة المعلوم التي تؤدي اليها على ان من شأن
الواسطة ان تكون ملائمة للغاية وعليه فتكون الطريقة العلمية نائية او

تحليلية بل يصح القول ان الطريقة العلمية مرجعها النهائي الى طريقة
مزدوجة اي الى طريقة تحليلية نائية معاً
والطريقة العلمية اما طريقة ابتداء وابتعاد واما طريقة تلقين وهي طريقة
التعليم وانا هنا نبحث عن الاولى فنقول .

(١٣٦) اذا ابتداء العلم من المبادئ الضرورية البسيطة وحاول
تأليفها رغبة ان يستخلص من مجموعها علائق ونسباً جديدة وتمازيف
الاشياء التي يكون مدار بحثها عليها تابعا فالعلم حينئذ سالك فيه طريقة
التأليف لانه يتقل من البسيط الى المركب من الاعمال ما هو اقل عموماً
وذلك عمله في العلوم النظرية المجردة والاستدلالية كعلم المساحة والجبر
والرياضيات والمنطق الخ .

واما اذا انصرف اي العلم من الحوادث الواقعة من مواضع الملاحظة
والاختيار توصلاً بها الى وضع قضايا كلية وشرائع شاملة فيقال انه نهج
طريقة التحليل لانه انتقل من المركب الى البسيط من الخاص الى العام
وهذا شأن العلوم التجريبية الاستقرائية كعلم النبات وعلم طبائع الحيوان
وما شاكلهما . وانا نرى اليوم ان الذين يتخرجون في علم الطبيعيات بمناهج
المتسع اي بمعنى انه معرفة العلم التجريبية فانهم يجهلون ان يضموا كل
الوقائع التجريبية تحت ضوابط شاملة ويبينوا ذلك العلم التجريبي بما لديهم
من مبادئ عليا الرياضيات والاحتمالات وكذلك دأبهم في سائر العلوم
الصناعية وذلك لكي يصح ان يطلق على تلك المعارف اسم العلم اطلاقاً
حقيقياً على ان العلم معرفة الاشياء بعلاها . والبرهان الحقيقي هو البرهان

في النقص فإن الأول يقصر عن إثارة العقل والثاني يشته ويزيده
تلكا . وما أحسن ما قاله بلس واصفاً أخطار التحليل قال ما تعلم ثلاثه:
لا تكبر أن التحليل كثيراً ما يفيد التصورات سداداً وجملة ولكن
لا يذهب عن باننا أن أكثر الموجودات مركب وإن ادرك موضوع ما
إنما هو تناول الفهم ذلك الموضوع بأجزائه المقومة له مع ما بينها من
النسب دفعة واحدة وإن الموجودات المركبة هي أشبه بالآلة فإن فككت
تلك الآلة فاصلاً مركباتها بعضاً عن بعض فأنك بلا شك تبين كل فرد
من تلك المركبات على وجه اجلي وأوضح ولكنك لا تحيط علماً بما هو
استعمال كل واحد وبما يمدأه من العون والمساعدة إلا إذا عدت
وركبت الآلة واضعاً كل جزء في مركزه المخصص له كما أننا نرى كثيراً
من الناس أصحاب الذكاء والمدارك فيما هم ينتقلون من برهان إلى برهان وظاهر
دليلهم صادق التدقيق في الاستدلال فإذا هم يخطون متوغلين في أغرب الهدىيات
فما الذي نزل بهم في ذلك الخطل الفاحش هؤلاء إنما شطوا لأنهم نظروا
إلى المسئلة من وجه واحد من وجوهاً أما بناعة التحليل فلم تنقسم فأنهم
لا يكادون يأخذون موضوعاً إلا وملكوا نواحيه وحلوله وفصلوه تفصيلاً
ولكن أماً آخر ذهب عنهم أو اعملوه ففقدوا جذعاً وعشاً وعملهم لغواً وعلى
تقدير أن تحليلهم جاء مستكملاً شروطه الأمر القبيح يندر حدوثه
فلقد جهلوا أن ما حللوه إنما هو كل واحد وإن كل جزء من أجزائه مرتبط
بالآخر بعلاقة نسب قوية وأنهم إن لم يعتبروا ذلك الارتباط ويراخوا
تلك الملائق النسبية فإقداً يكون ملحة بديهة من قرائح غيرهم ينقلب في

يدهم شيئاً من التكرات المستحيلات . وذلك لأن معرفة جزء في حال
انفصاله عن مجموعه ومعرفة متصلاً بمجموعه شتان ما هما . فيحصل مما
تقدم أن التقسيم والتحليل أن هو الأجزاء من العلم وإنما كمال العلم يقوم
أيضاً بالتكريب والتأليف . فقد فمت مما تقدم إلى هنا أركان العلم
الثلاثة ذكرنا اثنين منها في هذا البحث وقد مر بك ذكر الركن الثالث
وهو البرهان في الكلام على القياس فراجعها إذا شئت . فلنأتين الآن إلى
الكلام على الطرائق العلمية أو انحاء العلم فنقول .

فصل إجمالي

في المعلومات الأولى وفي المبادئ

(١٣٤) قد قدمنا القول بأنه لا يمكن تعريف كل شيء . وأنه
يوجد معلومات لا تقبل التعريف أي لا يمكن تعريفها وهي التي تعرف
بالمعلومات الأولى . وهذه المعلومات تقوم ببنينا نسب يكون التعبير عنها
هو ما يعرف بالبدء . وقد مر بك أن المبدأ هو به يكون شيء أو يصير
أو يعرف . فالمبدأ الوجودي هو ما به يكون شيء أو يصير والمبدأ المنطقي
هو شيء ما يعرف به .

فيكون المبدأ بمعناه المنطقي المحصري هو عبارة عن النسبة القائمة بين
المعلومات الأولى . وقولي الأولى يرد لمعينين أولى بالاضافة وأولى بالأطلاق
فإن لكل علم مبادئه الأولى هي المبادئ . النتيجة لذلك العلم الخاص . ولكن
العلم الكامل التام قابل للتوحد بل مستلزم له لأن العلوم التي يكون موضوعها

و^٢ ان يتجرى فيه التدرج المنطقي اي المنطوق على العقل بان يتم النزول فيه مما هو اعلم الى ما هو اقل شمولاً من الجنس الاعلى الى الاجناس التي تحته من الجنس القريب الى الانواع وكذا هلم جرا بحيث لا يعود سبيل الى تقسيم آخر يتوسط بين الكل للمقسم واجزائه المقسمة^٣ ان يكون التقسيم العلمي وضيقاً اذا امكن اعني ان لا يكون بطريق المتناقضات لان تقابل المتناقض لا يقيدنا شيئاً عن طبيعة الاشياء المقسمة . لا نذكر اننا قد نضطر احياناً في التقسيم الى الشروع بمثل هذا التقابل كأن نقول مثلاً الموجودات الطبيعية منها جواهر جسمية ومنها لاجسمية ولكن العلم يقتضي حينئذ ان نعلم معلومته الجسمية وتبين الموجودات الجسمية ما هي في الواقع وما هي الصفات الوجودية الحقيقية التي تميز بها الجسم من الروح . وحينئذ فيكون التقسيم بطريق التقابل تقسماً صحيحاً .

وثانياً اما التقسيم بالنظر الى غرضه الثاني وهو تركيب التصورات وتوضيحها فتواعده هي الآتية

أ ان يكون التقسيم متساوياً وبمحصل منه «ا» ان لا يهمل ولا جزء واحد من اجزاء المقسم . مثلاً من قال الانسان اما مبدرا او جنين قد اخطأ في تقسيمه لان بين التبذير والبخل الاقتصاد والسخاء و«ب» ان لا يذكر الجنس الواحد مرتين كأن لا يدخل جزء تحت آخر بل يجب ان تكون الاجزاء متقابلة بان يكون جزءاً قسماً للآخر . مثلاً من قال الحكم اما صادق او كاذب او محتمل قد اخطأ لان الحكم

اللفظي والمحتمل داخل في واحد من القسمين لانه اما كاذب ولما صادق و^٢ ان يكون التقسيم واضحاً ومبهماً اي منسوقاً بترتيب اما واضحاً فلا ان الغرض المقصود منه انما هو ايضاح التصورات واما مبهماً فلا ان التوبيه يقضي الى الايضاح ورفع الابهام . وان شئت فسمي المقسمات ايضاً تربية للقائده فابداً بما هو اشدها بالنظر الى ما نضده وأخيراً ما كان اقلهما . وهذا ويجدر بنا ان نذكر شيئاً عن هذا التوبيه وفائدته فنقول:

ذيل المسئلة

في فائدة التوبيه

(١٣٢) الى هنا في التقسيم من وجهه النظري فهاهنا نبحت عنه من وجهه العملي اي عن ورود استعماله فنقول

التوبيه على نوعين توبيه طبيعي وهو ما يترتب على طبائع الاشياء دالاً كل باب منه على اشياء من جنس او نوع واحد . ثم توبيه اصطلاحي وهو ما توقف على الاصطلاح كتقسيم فرنسا مثلاً الى مقاطعات وايلات الخ . و زادوا ثالثاً وهو التوبيه اللفظي وهو ايراد ما لا يلفظ المشترك من المعاني . ويدخل فيه التوبيه المجاني المبني على حروف المجاء السابق بالاسبق . ثم التوبيه العددي كترتيب كتب بمقتضى اعدادها ثم التوبيه الزمني وقد يمتشى عليه في التواريخ اذ تذكر الحوادث بمقتضى ازمته وقوعها .

(١٣٣) تنبيه . اعلم ان القصر من التقسيم والافراط فيه شيان

ويركضون فلا يصح له ان يستنج بطريق الضرورة ان كل انسان يركض إلا اذا سلم له المخاطبان لفظ انسان لا يشمل الا الثلاثة المذكورين وصديق هذا الشرط الاخير غنى عن الايضاح . نعم لا يصح الانتقال من جزئي الى كلي في الاستقراء فيما وقع ذلك الاستقراء على مادة ضرورية اذ ان ما ثبت في حادث واكثر هو دليل على طبيعة الشيء وكذا توصلنا بالاستقراء بعض الاجسام الى الحكم بان الكرة الارضية فيها قوة جاذبة للاجسام

(١٥٧) ثم ان الاستقراء التام معتذر الحصول لتعدد نتيج كل احوال الجزئيات المطلوبة تحت كلي في كل آن وأين . ولكن لو صح ذلك في بعض الاحوال كما سترى سيفي المثل الآتي فلا يكون الاستقراء التام برهاناً علمياً فلا يفيئنا إلا لبعض معلومات جزئية متفرقة وجملة تلك المعلومات الجزئية انما هي افود للذاكرة منها للعقل ولا يتقدم بها العالم خطوة واحدة الى الامام . ودليل ذلك ان البرهان والقياس العلمي يصير فيه الانتقال من كلي او جزئي الى كلي اي الى كل لا بالتأمل بل بالقوة معتبراً لا من حيث تضمنه بل من حيث امتداده وشموله لجزئيات موجودة وممكنة لا يعصي عددها . وليس كذلك الاستقراء التام لانه انتقال من اجزاء موجودة مستقراً الى مجموع تلك الاجزاء والنتيجة فيه قضية جمعية اي مؤولة بالجمع . مثلاً لو تصفصت حال الحواس الخمسة الخارجية فوجدت ان النظر مشقة للخطا . وكذلك اللمس والشم والتذوق والسمع فقلت مستنبطاً اذاً كل الحواس مشقة للخطا فتكون النتيجة لا كلية بل جمعية لانها في

حكم قولك خمسة بواحد خمسة وليس في هذا شيء من الكلي المنطقي (١٥٨) قضية ثانية : الاستقراء العلمي لا يختلف عن القياس قد علمت ان الاستقراء اذا اعتبر بمعنى التجريد لا يؤدنا الى نتيجة ما وانما يقتصر على تجريد معلومة ما من حوادث متبعة وعليه فليس هو قياساً منطقياً . ثم الاستقراء بمعناه الثاني اعني من حيث هو استقراء تام ليس قياساً منطقياً كما اثبتناه في القضية المقدمة . بقي الاستقراء الذي يسمونه استقراء علمياً وهو الاستقراء الناقص أو المشهور فتقول ان هذا لا يختلف عن القياس خلافاً لما رآه كثير من المناطقة واليك برهان ذلك لانريد بالاستقراء الناقص مجرد تتبع الحوادث الجزئية وتصنيف احوالها لان هذا ليس بالاستقراء بل معنى او مسراح ومتصرف الاستقراء وهو بهذا المعنى يختلف عن القياس . وانما نهم بالاستقراء العلمي ما يؤدنا بواسطة الطرائق الاستقرائية الى معرفة علة الحادث المشاهد ما هي ومرجع هذه الطرائق الى طريقتي التوافق والتخالف والحال ان كلنا الطريقتين هما من قبيل القياس الشرطي كما مر بك في بابه ثم اذا قررنا بطرائق الاستقراء المتقدمة أن ما قدرنا كونه علة للحادث هو بالحقيقة علته (وهو البرهان بالواقع) حينئذ تبين ان تلك العلة هي من طبعها مينة الى اظهار خاصة ما والى الفعل يقتضي ناموس ما وهذا اليان ايضاً يمكننا ان نصفيه في قالب القياس فتقول مثلاً كل مجموع حوادث مركب ومتين النظام وثابت الوقوع لا يمكن تسببه عن مصاحبات اشياء بطريق الاتفاق بل لا بد له من علة طبيعية

ذلك يستور تخمين ان الرغبة التي تخمر العصور سيدها بنور منتشرة على سطح جوب الغيب او العنقود فهذا التخمين من قبيل القرض وضمه يستور بعد مشاهدة الاختيار بقي عليه ان يحقق فرضه هذا ثم ان يستدل منه نتيجة ما .

قد مر بك ان القرض في العلوم الوضعية التجريبية هو عبارة عن تصور المنتجع عنه باطنة كافية وصالحة لشرح الحادث المشاهد او بالحري هو حكم عقلي يتغذه العالم على وجه التوقيت لمرفة حقيقة ما وتفسيرها فان ثبت هذا القرض وتعمق بقوة طرائق الاستقراء التي ذكرناها فانه يتحول من حالة الفرضية الى حالة القضية العلمية . وان لم يحقق فهو باق في حيز الحدسيات والاستقراء لا يتجاوز حد الاحتمال والظن .

والقرض في العلوم التجريبية هو في حكم الحد الاوسط سبب العلوم النظرية .

وثانياً القرض الذي نبش عنه لا يكون علماً الا بشروط ثلاثة

١ ان يكون القرض لاحقاً لمشاهدة الحادث المحسوس لاسبقاً له وذلك لان القرض منه شرح الحادث وليس القرض من قبيل الرحم لان موضوعه يجب ان يكون متزجاً من الواقع المشاهد الذي يوضع القرض لشرحه . وبين القرض والحدس فرق لان الحدس تخمين ذهني صرفاً بسلا استناد الى انواع وبخلافه القرض لانه تقدير علة لواقع مشاهد فاحدس يسبق المشاهدة وبخلافه القرض .

٢ ان يكون القرض موضوعاً للتطبيق وقد مر بك ان طريق

تحقيقه اما المشاهدة او التجربة والامتحان وهذا الاخير اولى .

٣ ان لا يكون القرض مناقضاً لمعلومات اثبتتها العلم من وجه آخر . وذلك لان الحق لا يناقض الحق . فانا علمت هذا نقول :

(١٦١) . القرض من حيث هو فرض لا يتجاوز حد الاحتمال لانه في حكم الشبهة المحالة من القياس الشرطي . تقدير كون شيء علة كافية وصالحة لشرح حادث ما ليس هو الدليل على ان ذلك الشيء هو سبب الحقيقة مفسر للواقع . ولكن متى تكررت التجربة وحقت النتائج المستحصلة من ذلك القرض مال المدعى الى الاعتقاد باحتمال وكان القرض الذي يحققه الامتحان والتجربة هو ايضا في درجة الاحتمال التي تزداد بازدياد التجارب ما لم يوقف تقرب الاحتمال من درجة اليقين حاصل تجربة جاء مخالفاً للقرض او سبب آخر لا يوافق القرض بل يناقضه .

ولكن القرض يتحول من حال الاحتمالية الى حال الاعتقاد واليقين بطريقتين .

الاولى منها هي اثبات كبر العلة المقروضة للحادث هي العلة الوحيدة الممكنة . والثانية ثم بقياس الخلف بان يبين ان الاتحاد بين نتائج القرض المنطقية ونتائج الامتحانات والتجارب الواقعة هو من اليقاعات والاستقراء بحيث يتحول معه انكار وجود علاقة علية بين تلك النتائج المحصول عليها بالامتحانات والقرض . اعني ان القرض لا ينتقل من حالة الاحتمال الى حالة اليقين فلا يصير قضية يقينية الا اذا ثبت بالامتحانات والتحقيقات انه هو العلة الشارحة الكافية للحادث المشاهد

والتحقيق ثم الاستدلال وهات فبحث عن كل واحد فنقول
(١٤٠) أولاً للملاحظة وهي تبين الحوادث التي تقع تحت الحس
والملاحظة اما ان تعتبر من جهة الفاعل ومن جهة الموضوع فان اعتبرت
من جهة الفاعل فهي إما باطنة أو خارجية بحسبها يكون ادراك الشيء
بواسطة الحس الباطن والحس الخارج أو المشاعر والأولى تسمى عند
العرب بالوجدان . وان اعتبرت من جهة الموضوع فهي تشمل التبع
والاختبار أو الايمان مثلاً هذا الهدروجين (الذي نعرفه بحرف ه)
وهو جوهر غازي لا لون له ولا طعم ولا رائحة يشتمل بسرعة وشدة
ولون ضوء شديد الصفرة وحرارته قوية وهو ١٤٦٤ مرة أخف ثقلاً
من الهواء ووزنه ٢٢١٣٢٦ جزءاً منه وزن غرامين . ثم هو غاز آخر
هو الكلور (نعرفه بحرف كل) هو اصفر اللون ورائحته قوية خانقة لا
يمكن استنشاقها وكثافته بمعدل ٢٦٤٤ وهو أثقل من الهدروجين ٣٥٥٥
مرة وثقل كل ٢٢١٣٢٦ من اللترات منه ثقل ٧١ غراماً
فهذان جوهران اذا ضمهما الكيماوي في اناء من زجاج ومنسهما
أشعة الشمس فيحصل عنهما التهاب شديد درجة حرارته ٢٢ من الدرجات
المعروفة عندهم بـ كالوري) والكلوري مقدار من الحرارة كافية لرفع كيلو
غرام من الماء السائل من الصفر إلى درجة ١ من السنتيكراد (فشهد
الكيماوي بعض المرات في ظروف مختلفة زماناً ومكاناً ان مثل هذا الحادث
حصل . وبقي بعد ذلك في انائه جسم آخر له خواص اخرسى ميزته
فتغيرت اسمه فأطلقوا عليه اسماً مركباً وقالوا هو الكلوريديك

- وثانياً الفرض . ثم ان العالم الكيماوي يفرض ان الحادث
الحسي الذي شاهده لا يمكن تفسيره من وجه التصاحبات الاتفاقية لدوام
تكرار حدوثه هو نفسه في تلك الظروف على نط واحد وعليه فلا بد
لحدوثه من سبب كافٍ يكون في طبيعة الجسمين الفاعل احدهما في
الآخر . وهذا ما نسميه الفرض العلمي وتزيد به شرح وقائع ملحوظة
ومتبينة شروحاً على وجه التوقيت . لان الفرض هو تصويرة يظن انها
اذا تحققت فتكون سبباً للحوادث المشاهدة فينبغي على الكيماوي ان يتحقق
كون ذلك الجسمين المتفاعلين فيها تثيراً طبعياً هو سبب الحادث وان
يبين ما هو ذلك التثير على وجه التعيين . وهنا التحقيق

١٤١ وثالثاً التحقيق اي تحقيق ذلك الفرض وهو اي التحقيق
قوام الطريقة الاستقرائية وملاكها وهذا يتم بالتبع اما بمجرد المشاهدة
ولما بطريق الامتحان والتجربة وهي الطريقة القضية الى الفرض
أما بمجرد المشاهدة فلان العالم الذي اقتضى هذا الفرض
المتقدم يتصور النتائج التي تحصل عن فرضه ذلك فيما اذا قدر تحققه وفعله
في الطبيعة . ثم بعد ذلك يتبع الحوادث بالمشاهدة اي يراقبها بدقة
نظر وتأن فان رأى ان تلك الحوادث تتبعه متتفة مع نتائج العلة التي
اقتضها ومنطبقة عليها فيحكم حينئذ أو يترقب من الحكم اي يرجح ان
العلة المفترضة هي علة الحادث الحقيقية . وحينئذ يتم له تحقيق الفرض
بحسبها يكون استنتاجه صحيحاً . وقلت « بحسبها يكون الاستنتاج صحيحاً »
لان المشاهدة ليست هي في الاصل الزجاجة الجازم في تحقيق الفرض وذلك

المسئلة الثانية

في طريقة العلوم الوضعية اي التجريبية وموضوعها

(١٣٨) لا تحصل مبادئ العلوم الوضعية بداهة من مجرد التفات العقل الى حدود قضايها اولية وانما تحصل من التحليل لان العلم الوضعي يتقصد به التعليل عن الاشياء الهندسية والتجريبية . فتكون طريقة العلوم الوضعية في طريقة التحليل بدليل انها لثم يتبع الوقائع الحادثة قصد ان يستخلص منها الى وضع شرائع كلية . فهي اذا تنقل من المركب الى البسيط من الخاص الى العام . والتحليل ضروري ضرورة مطلقة للحصول على التعريف والتقسيم في العلوم التجريبية كما هو ضروري في التبرهن عليها ان الحوادث الطبيعية متغيرة ومتقلبة وقل حادث اذا تكرر وقوعه يكون هو هو ويد أن من نتج تلك الوقائع لا يلبث ان يرى ان بعضها مرتبط ببعض يجمع شامل ومشترك بينها وان تلك التغيرات تضبطها شرائع عامة وثابتة مستمرة . نعم اشياء الطبيعة يختلف بعضها عن بعض من وجوه كثيرة لكنه لا ينكر ان كلاً منها ينضم تحت فئة معينة وطائفة مخصصة على انها تطوي جميعا تحت نوع الكياوية او النباتية او الحيوانية او الانسانية فالعالم يتبع تلك الحوادث ليرى من وراء تقلباتها واضطراباتهما الجامع الذي يشترك بينها اي الخاصة الشاملة لجميعها والشرعية المستمرة التي تنشئ عليها تلك الحوادث وهذا التحليل والتفصيل الذي لا يستغنى عنه في تفصيل العلوم الوضعية كان هو السبب الذي من اجله يقال ان الطريقة العلمية في

العلوم الوضعية في طريقة تحليلية . وانما علمت ذلك فقد علمت ايضا ان موضوع العلوم التجريبية هو تعيين تلك الشريعة الشاملة ومعرفة طبيعة الاشياء التجريبية .

وانما نتج تلك الوقائع المتقلبة المتغيرة قصد ان يستخلص منها الى شيء بسيط وشريعة مستمرة اعني طريقة التحليل هذه اذا اعتبرت بيمثلتها فهي ما يعرف عندهم بالاستقراء ولهذا سميت العلوم الحاصلة بهذه الطريقة علوماً تجريبية واستقرائية تفرقة بينها وبين العلوم الاستدلالية العقلية . هذا ويناسب المقام ان نتكلم على الاستقراء ومراحلها لموضع فائدته الجلية فنقول .

البحث الاول

في الاستقراء ومراحلها

(١٣٩) قد علمت ان الاستقراء هو عبارة عن الصعود من الملاحظات الى علمها هو معرفة خواص تلك الملة والتوصل بها الى اكتناء طبيعتها فصلاً الى معرفة الشريعة التي تنشئ عليها في فعلها^(١) ان لطريقة الاستقراء اربع مراحل الملاحظة او التفتحص والقرض

اعني ان الاستقراء هو برهان يحكم فيه فكلي نوعاً كان او جنساً بما شهد الاختيار والتجربة انه ثابت لجوئ فيكون الجزئيات بمثابة اساس البرهان الاستقرائي واما غايته فهي تحصيل نتيجة كلية شاملة والفرق بين الاختيار والعقل ان الاختيار معرفة الحوادث الجزئيات التي تراها روية قريبة وبطريق المباشرة واما العقل فمعرفة تنصب أساساً على الكليات وهو وحده يدركها

الريح لها وعلق هناك الهواء من المائع المختلر مكثوفاً للهواء مدة مستطيلة فأنك لن تجد فيه من التولدات شيئاً يذكر وكذا لو صعدت باناءك الى قمة جبل وعرضته للهواء فالتولد يقل تدريجاً بنسبة علو الجبل لأن البخور يقل بنسبة العلو وهذه طريقة التغيرات المصاحبة .

قد فهمت من ثم أن استعمال هذه الطرائق الثلاث قد أدى بك الى هذه النتيجة وهي ان ظهور الحياة او التولد الفريزي المحكي عنه انما سببه انتشار الحياة في بذر سابق وجوده فيه مبدأ الحياة وأن كل مولود حي يتحقق الحصول عن مولد حي سابق . وان للمادة التي لا حياة لها لا تولد حياً .

البحث الثالث

في موضوع الاستقراء

(١٥٠) قد مر بك ان موضوع الاستقراء انما هو تعيين خاصة لازمة للشيء المستقراً والتوصل بها الى معرفة طبيعة ذلك الشيء النوعية ثم التطرق منها الى كشف ناموس الفعل في ذلك الشيء . فالاستقراء اذاً هو التوصل تارة الى معرفة علّة شيء بحلولاتها وتارة وبنوع اخف الى معرفة خواصه بالتعيين والتوصل بتلك الخواص الى معرفة طبيعته وتعريف انواع الطبيعة قصد التأدي الى معرفة الناموس الذي يمتشي عليه في فعله . ثم الاختبار الذي يتأدى به الى معرفة شريعة تركيب كياوي فانما يتوصل به الى معرفة علّة الجسم الصورية لانه يتوصل به

الى معرفة خواص الجسم الحاصلة عن علته الصورية . وايضاً تتوصل بالاختبار الى العلة للمادية لانما تتوصل به الى معرفة نسبة كمية المركبات فيه . وايضاً قد تتوصل بتلك الاختبارات الى معرفة علّة الحكم الكياوي الفائية بالاطنة وهي تبوء تلك المركبات الى التركيب الكياوي . وقد يكون موضوع المطالب الاستقرائية تارة الكشف عن العلة المولدة للحدوث وهو موضوع البرهان بالواقع وتارة استطلاع التاميس وتعريف اجناس الاشياء الطبيعية بالخواص الطبيعية التي تشرح ذلك الواقع وهذا الاستطلاع هو موضوع البرهان بالماله وهو البرهان العلمي .

ولاحق ان طبيعة الشيء تظهر من خواصه وخواصه في مستند نواميسه وهذا يتبين لك جلياً من الامثلة التي ذكرناها في الاعداد السابقة قريباً . واعلم ان نتائج القياس الاستقرائي نفذت في مراتب التعميم اعني انما تصعد بها صعوداً تدريجياً من العام الى الاعم حتى تتأدى الى شريعة كلية شاملة لكل الاجسام الكياوية . فبقي ان نبعث عن قوة البرهان الاستقرائي المنطقية فنقول .

البحث الرابع

في اساس الاستقراء المنطقي

(١٥١) الى هنا في وصف الاستقراء واستعماله وموضوعه وطبيعته

قد استوفينا البحث عنه باعتبار جهته النظرية فبقي ان نتكلم على قوته المنطقية وهذا بحث متناهي فنقول .

تولد عن خلية مثلاً . الى غير هذا من الاقوال المطلقة التي لا شرط فيها ولا شيء من الشرطي . نعم الحكم بصورة شرطية لا ينفك لازماً واجباً ما دام الحادث المستقر منفرداً واحداً لا يصلح ان يقوم مقام شريعة فاذا فهمت هذا فهاهنا الآن نبش عن صوابية طريقة الاستقراء الذي هو كما عرفت الانتقال من حكم جزئي الى حكم كلي شامل فنقول .
(١٥٣) ان مبدأ الاستقراء المنطقي هو هذا . ان تألف عناصر متعددة وقوى مختلفة تألفاً مستحكما لا تصح نسيجه الى التصاحب الاتفاقي او الصدفة وانما لا بد له من علة كافية وهذه العلة الكافية لا تكون الا ميلاً طبيعياً في الاجسام وتنبؤاً فطرياً يمددها الى هذا التألف الحكم المستمر . والحال قد شهد الاخبار بوقوع هذا التألف في حادث كذا فاذا علة هذا الحادث هي تنبؤ طبيعى في تلك الاجسام المتألقة ولا يمكن ان تكون تلك العلة هي التصاحب الاتفاقي لان العلة اذا خلت من ميل طبيعى يدفعها الى نوع معين من الفعل وبوجد وجه فعلها فلا يمكنها التوفيق بين تلك العناصر المتعددة وتوحيد وجه عملها وتكرار وقوعه على وتيرة واحدة مستمرة بل تكون اي تلك العوامل سبباً لتخالف والاضطراب بين العناصر المذكورة .

فاذا وقع ذلك الحادث الواحد المتبع تكرر يثبت ان العلة التي اوجدته لها ميل طبيعى او من شأن طبيعتها ان تعمل على تلك التوتيرة وذلك الوجه .

فاذا يطرده تلك العلة ذلك الفعل على وفق طبيعتها اي على وفق الناموس

الباطن الذي تنشئ عليه على ان تكرر ذلك الحادث على وتيرة واحدة ونقط واحد لا يمكن تفسيره بتقلبات الاتفاق وشوارد الصدفة .

وقال « ميل طبيعى » وهو زبدة تعليم ارسطو للدلالة على ان الجواهر التي تتبعنا ظهوراتها ومعلولاتها ليست كما يقول البعض عوامل ما فاعلة افعالا بلا غرض ولا تعيين بل انها هي فيها ميل غريزي باطني يدفعها ان تبدو بهيئة كيان معين وان تعمل على اسلوب من الفعل خاص بها وهذا الكيان وهذا الاسلوب من الفعل انما هما خاصة من خواص الجواهر الثلاثة على طبيعتها النوعية .

ولما كانت الطبيعة في الشيء لا تقبل التغير لانها هي نفس جوهره من حيث تأهجه للفعل كان ان تلك الجواهر تفعل وانما فعلها الاول الذي وقت عليه المشاهدة والتجربة .

(١٥٤) شبهه . يحد بنا هنا ان نبين بايضاح ما المراد بشمول نوااميس الطبيعة وباطراد ثباتها مستقرة فنقول .

١ ان ناموس الطبيعة قد يحدد عن أدلاله ويثرد عن بحاربه شروداً عارضاً وذلك لانه لا كان كل جوهره هو جزءاً من العالم المركب كان انه قد يحدد في فعله وهو في حال تركبه ماناً يصدّه وعارضاً يعترضه لا يحددهما فيها لو كان لوحده وفي حال عزله عن الاغيار فالحي مثلاً من طبعه ان يولد حياً شبيهاً به ولكنه قد يصادف بطريق العرض من الاغيار المصاحبة له ما يعارضه معارضة مؤثرة في فعله ولذلك فقد يتولد منه مستم على ان ذلك الحي هو القاعل الاصيل يزاول تلك الموانع ويقاوم

موجودة له والحال تركيب الجسمين (هـ وكل) بالنسبة المعلومة يحصل عنه الحادث المركب المذكور والشئ النظام والثابت الوقوع. فإذا هذا الحادث الحاصل من تركيب (هـ وكل) بالنسبة المذكورة لا بد له من علة طبيعية والحال ان العلة الطبيعية في الشيء هي مصدر خواص يتعين بها ذلك الشيء الى الفعل على وتيرة واحدة ومستمرة. فانما خواص جسي (هـ وكل) التي سببت ذلك الحادث في هـ وكل كلها استنتت شروط عملها فانها تعمل دائماً اعني ان الحادث يتحقق وقوعه امراً

(١٥٩) وان قيل ان كان الاستقراء العلمي الذي اسبغنا شرحه هو من قبيل القياس ولا يختلف عنه فلماذا يجعلونه مقابلاً للقياس ومميزاً عنه فليجب ان السبب في ذلك ان المناطقة كثيراً ما يغلطون البرهان الاستقرائي بالاستقراء التام الذي هو مجرد ذكر حوادث جزئية مستقراة وهذا الخلط هو مرتبة الوضيحين الظهوريين فانهم تزل فيها قدمهم بحكم ضرورة مبادئهم ولا لان كثيراً من المناطقة لا ينظرون في الاستقراء العلمي الا الى ظاهره. أي الى مشاهدات وتبعات وتغييرات ابتدائية من دون ان يستبطوا دخليته باحثين عن علة تلك الحوادث. وهذا بقي ان تعلم ما هي قوة الاستقراء العلمي في اكتشاف العلم هل هو آلة عليية تنيد اقلية الشئ ام هل تنيد اليقين ايضاً

قضية ثالثة

الاستقراء العلمي قد يفيد اليقين (١)

(١٦٠) أولاً معنى القضية ان الاستقراء الناقص الذي هو الاستقراء العلمي كما مر بك شرحه من جملة مراحلها القرض فهذا الاستقراء يفيد عادة اقلية الشئ وايضاً يفيد اليقين اذا استتم شروطه. وقلت « من جملة مراحلها » لان مراحلها اربع المشاهدة والقرض وتحقيق القرض والاستدلال (بحث اول في الاستقراء عدد ١٣٩ وما يلي) مثلاً عصير العنب يفور عظمراً فلا تعلم فورته ولا طبيعة اختياره فشاهد

(١) (م) اليك مختصراً ما قال العلامة فرج في الاستقراء قال قضية : ان مبدأ الاستقراء مقرر لا ريب فيه ثم اثبت القضية قال : لكل فاعل انما هو يفعل بحسب طبيعته فإذا الفاعل الطبيعية تفعل فعلها على منوال واحد وتيرة واحدة على وجه الاستقراء. فمقدم البرهان وتاليهما ثابتان. لما تقدم فلان الانفعال من حيث هي معلولات علة لا يمكنها ان لا تشارك طبيعة المبدأ الذي تصدر عنه. ولما الثاني فلان طبيعة الشيء لا تتغير وعليه فإذا فرض وجود تلك الطبيعة في احوال واحدة وظروف بعينها فلا بد لها ان تبدو بنفس تبيينها لفعل وتحدث المفعولات نفسها.

وايضاً ان الاختيار يثبت المبدأ المذكور لانه يثبت شمول وثبات الشرائع الطبيعية. ثم قال ان الاستدلال يبي. ثمة الاستقراء واثبت هذا قال من شأن الاستقراء يتوصل الى معرفة شرائع افعال الطبيعة والشرعية المتيقنة والحال ان الاستدلال يقرر الشرائع المتيقنة ويثبتها ويشرح الشرائع المتغيرة اليقينية ويكشف على شرائع جديدة فلا استدلال اذا يتم الاستقراء من القليل المختص.

إبراز الفعل فإذا كما استنتج الشروط التي وقع بها الحادث ج للمرة الاولى
فالحادث المذكور واقع بلا محالة فإذا من الصواب ان يكون الحادث
المتبع اولاً منزلاً منزلة ناموس وهذا واما نحن فلا نرى ان المذهب
الثلاثة المتقدمة ثبت عند محك الاعتقاد واننا نرى لك وجه خطاها تهديداً
لمذهبنا فنقول

(١٥٢) اما المذهب الاول فلا يأتي محل للمسئلة بل يطرح جانباً
وبعض الطرف عنها بلا ينة . ودليلنا عليه ان القول بان العالم المستقر
لا ينزل نتائج احتمالاته من الصدق الامتزلة الاحتمال وان اذعانه بصدقها
يزداد تفرداً وقوة يوماً فيوماً بنسبة عدد الاختبارات التي تجرى مصدقة
لاكتشافه الاول هذا القول ليس من الصحة يمكن فان الكيماوي موقن
بأن جسي (هـ و ك) يتركان عند وجود نسبة ١ الى ٣٥١٥ وانهما
يظهران بجمارة درجتها ٢٢ كما تقدم يانه . وقد أذعن الكيماوي بهذه
الحقيقة اذعانا جازماً غير مستظر تقرير اذعانه من مستقبل الايام

و اما المذهب الثاني فهو ايضاً قاصر عن المطالب فضلاً عن
انه لا يؤيده الاستعمال . نعم نسل ثبات شرائع الطبيعة ولكن الفيلسوف
شأنه ان يسأل عن السبب لماذا هذا . ثم لو سلمنا بما يزعمونه من الاعتقاد
والفريزي الدافع الى تعميم شرائع الطبيعة والاذعان باستمرارها قبل يستدل
من وجود بعض شرائع طبيعية على اعياب شريعة ما بوجه التعيين . ثم
ما هو مستند هذا الاعتقاد الفريزي . ومذهبهم يمكن تصويره بنقل هذا
القياس وهو اعطرت السماء هنا في الساعة الثالثة بعد الظهر مدة سبعة

ايام متتابعة والحال ان شرائع الطبيعة هي مستقرة ثابتة فاذا استقرت السماء
هنا دائماً كل يوم في الساعة الثالثة بعد الظهر . فمن سقوط هذا القياس
وضع لك سقوط ذلك المذهب

(م) هذا ثم لا يمكن للمشاهد ان يقصى كل اسباب الواقع وشروط
حدوثه للمرة الاولى لحوثه بل يقوته كثير من غوامض الطبيعة وخفايا
اسباب الواقع فيضحي حكمه من اول وهلة حسناً ورجحاً بالقياس على ان
شرائع الحوادث الطبيعية متداخل بعضها ببعض وبكاد لا يتوصل الى
معرفة ناموس الواقع بكثرة الامتحانات فكيف يدرك بمجرد وقوعه للمرة
الاولى (راجع ما قيل في طرائق الاستقراء)

٣ و اما قياس المذهب الثالث وان كان مستقيماً صحيحاً فانه يؤدي
الى الخطأ لان مرجحه الى هذا القياس الشرطي وهو اذا حصلت ثابته
كل الشروط والظروف التي صاحبت الحادث الاول ج فذلك الحادث
ج يقع ثانية . فبل من حاجة الى الاستقراء لتحصيل هذا القول ؟ قياسهم
ذاك في حكم هذا وهو محقق القطر شايين عند مروره بالطريق القلاية
فاذا إذا حصلت ثانية كل ظروف ذلك الحادث فيسحق القطر ذيك
الشايين عند مروره بالطريق القلاية المذكورة مستحقاً سوياً كالاول . ما
استحق هذا القياس

هذا وان رجل العلم يوجب شرائع الطبيعة ايجاباً مطلقاً وبلا شرط
وبعدها اذعانا مطلقاً غير شرطي . فيقول مثلاً ان الاجسام لا يفعل
بعضها ببعض بالتبادل الا بنسب معلومة . وايضاً قول يستور كل خلية

تلك الملل المارضة الخالقة جاهداً في إيجاد موجود هو أشبه بنوعه منه
بغيره وكذا يبقى دائماً في المولد شاكاً منه .

٢٠ ان كروناميس الطبيعة ثابتة لا يني مكتنة خرقها بطريق
المجيزة ومع ذلك فتنطوق التاموس او عبارته غير منظور فيه الى مثل
هذا الخرق على انه شرود عن القاعدة وذلك لان تصور ما هو فوق
الطبيعة هو تابع لتصور التاموس الطبيعي ويفترض وجوده . وعليه فتى
شاء مصدر النظام الفائق الطبيعة خرق نظام التاموس الطبيعي نقره له
بشتر شروداً عن جريانه المأروف وشاذاً عن شواذه . ولهذا لا يخلو فعله
عز وجل من ان يبدو على وجه يفضح معه كونه فعلاً من الاعمال الفائقة
الطبيع وعليه وصمة خاصة مميزة له ومعه دلالة صادقة بكونه من الافعال
الخارقة

البحث الخامس

في ان الاستقراء هل يفترق عن القياس المنطقي او يوجد معه

(١٥٥) قد اعتاد الناطقة ان يجعلوا الاستقراء في مقابلة القياس
المنطقي بدليل ان الاول هو الحكم على الكلي بحكم الجزئي وان الثاني هو
الحكم على الجزئيات ثبوت مثل ذلك الحكم في الكلي وان اريسطو قال :
يثوبه الاذعان من القياس او من الاستقراء . فاراقاً بينهما بلفظة او .

فهاهنا نبحث عن هذه القضية ما هو محلها من الصدق فتبين ما نقول
ان الاستقراء يدل على طريقين متطابقين مختلفين لانه اما ان يراود

به اصطيات معلومة وتجربتها من مشاهدة حوادث جزئيات وتعميمها اي
تلك المعلومة . مثلاً رأيت حجراً يسقط منعداً ثم آخر ثم آخر فاستخلصت
من ذلك معلومة هي تحدّد الاجسام فيكون الاستقراء بها المعنى مرادفاً
للتجريد والتعميم .

٢١ اما ان يراود به الاستقراء بمعناه الاخص ويكرن حينئذ ضرباً
من ضروب البرهان . وقد ذهب كثير من الناطقة تبعاً لاريسطو الى
ان الاستقراء بمعناه هذا اما تام وليسى المقسم ولما ناقص وهو عندهم
الاستقراء المشهود وهو في راعم الاستقراء العلي واتناياناً للسئلة نقول .
(١٥٦) قضية اولى : ليس الاستقراء التام برهاناً علياً

اثباتها . ان الاستقراء التام على ما عرّفه اريسطو هو تتبع كل
الجزئيات التي يتحقق فيها حادث ما والحكم على جملتها بمثل الحكم الذي
صدق على افرادها والحال ان الاستقراء بهذا المعنى هو غير القياس وقد
صرح به اريسطو حيث قال ان الاستقراء يخالف القياس من وجه ما
ودليله ان القياس يستلزم لقائه مقابلة طرفين يحد آخر هو الحد الاوسط
مع ان الاستقراء التام لا يتضمن حداً اوسطاً

واما ما هي قوة الاستقراء التام فقال اريسطو انه لا بد فيه من
تصغ كل الجزئيات والا كان من قبل الفسطة وصرح القديس توما
قال يفترض في الاستقراء التام تتبع كل الجزئيات المتضمنة تحت كل واحد
والأ تعذر على المستقري ان يستنتج من الجزئيات على الكلي . من الواضح
ن المستقري اذا تصغ حال سقراط وأفلاطون وكبريون فراقم يعدون

عن بعض التبدل في طريقي التوافق والتخالف وصورتهما انك اذا
شاهدت حادثاً واقعياً مركباً سبقه مقدمات كثيرة وكنت علت بطريق
الاستقراء ان جزءاً من الحادث المركب المذكور مسبب عن مقدمات
كلها وكلها فان استطعت ذلك الجزء المعروف سببه ساغ لك بان تحكم ان
ما بقي من الحادث مسبب عما بقي من المقدمات . مثلاً لو فرضنا حادثاً
محسوساً مركباً نعتبر عنه بهذه الحروف ا ب ج وهو مفترض الحصول
عن هذه الاسباب المعبر عنها بهذه الحروف ع ل ه فلو فرضنا انك تعلم من
وجه آخر ان جزئي الحادث ا و ب حاصلان عن هذين السببين ع و ل
فلك ان تستخرج ان الجزء الثالث من الحادث وهو ج حاصل عن السبب
ه . وعلى مثل هذا مبني قول الفلكيين ان الاجرام في طبيعتها قوة تتجاذب
بها بحسب نسبة مقدار جرمها وبالعكس مقدار مربع بعدها
(١٤٨) ورأيت اما طريقة التنبؤات المصاحبة فقال سنوار انا
نلجأ الى اتخاذ هذه الطريقة كلما تعذر علينا اتخاذ الطرائق المتقدمة
وذلك فيما اذا كان سبب الحادث ملازماً له لا يمكن فصله عنه تماماً .
وضابطه انه كلما تغير حدوث حادث مشاهد تبيراً تدريجياً بحسب تغير
سابق مفترض فيتخرج الظن ان بين الحادث والسابق نسبة علته قريبة او
بعيدة . مثلاً كل الاجسام خاضعة لقول النقل ويستحيل علينا ان
نفصلها من دائرة قوة الجاذبية الارضية

فلو أخذت ميزان الهواء وثقلت به من مخفض الى مرتفع ثم الى
مرتفع آخر فانك ترى ان عمود الزئبق يتدرج صعوداً او هبوطاً بقدر

تدرجك صعوداً او هبوطاً . فتستنتج من ثم ان عمود الزئبق يتدرج
صعوداً او هبوطاً بحسب اختلاف الضغط الجوي عليه ومن ثم تقول ان
الهواء الجوي له هذه الخاصية وهي ان يكون ثقيلاً

(١٤٩) وخامساً اما طريقة التركيب فهي حاصلة من استعمال
الطرائق المتقدمة بجمعها فان كل طريقة منها تؤدي بنا الى حاصل وجمليتها
تؤدي بنا الى جملة خواصها وهي الطريقة المركبة . ولنا مثل عليها ما
عمله يستور الشهير من الاختناقات الجلييلة توصلاً الى معرفة التولد الغريزي
وأريد بالغريزي هنا ما لا يعرف له سبب ظاهر . لو قدرنا فرضاً ان
تولد الآلات الحيوية مسبب عن وجود بذور منتشرة في الهواء وجدت
في مائع قابل للاختبار مركباً موافقاً لنفقها اي افراخها . فوجه تحقيق
هذا الفرض بواسطة الطرائق المتقدمة جملة يكون على النحو الآتي

١ طريقة التوافق وهي ان مثلاً آتية من مائع قابل للاختبار ثم
تعرضها للهواء مكتوفة قترى انه حينئذ اتفق ان البذور المقدم تولدها
وقعت في ذلك المائع حصل تولد غريزي وهي طريقة التوافق
٢ ثم اعكس الامتحان اعني اسد تلك الآتية سداً محكماً بحيث
لا يبقى للهواء مدخل الى المائع وعرضها للهواء فانك ان تجد فيها تولداً
أبداً . وهذه طريقة التخالف

٣ ان ثبت كون عدد التولدات الحاصلة يختلف باختلاف عدد
البذور المقدّر وجودها في الجو وطريقة ذلك ان تدخل قبراً عميقاً حيث
الريح ساكنة والبذور المفترض وجودها منتشرة في الارض لمدم تحريك

لما رأيت من ان وضع المقدم يستلزم وضع التالي ولا يعكس أعني ان وضع التالي لا يستلزم وضع المقدم ضرورة لا يمكن حدوث حادث واحد عن علتين مختلفتين في ظروف مختلفة وقد مر بك ذلك في قواعد القياس الشرطي . وعليه فلا يطرد كون الملاحظة وحدها هي الطريقة المؤدية الى تحقيق الفرض بوجه جازم بل يقتضي القطع به الالتقاء الى طوائق التجربة والتصنع بتدقيق

٢٠ اما تحقيق الفرض بطريق التجربة فهاك ياتنه ان التجربة تختلف عن مجرد الملاحظة من وجه ان المشاهد هو رقيب لجريان الحوادث ينظر الى مصاحبتها أو ملاحقتها وتقطعها الى شروط ظهورها نظر متفرج لا يعمل فيها شيئاً واما المحرّب فانه لا يكتفي بالملاحظة بل يغير ويبدل بفعل فنه تلك العوامل المتعاضدة في ايقاع الحادث المركب المشاهد وينقص من قوة فعلها ويبدل شروط ظهورها ورائده في كل ذلك مبدأ تصور صدقه ويقصد تحقيقه

واعلم ان الامتحان المذكور وان جاء متناً للملاحظة فلا يختلف عنها في الثبات لان كلاً منهما يتشّى على قواعد القياس الشرطي ويصدق فيما هذان القولان : « اذا وضعت العلة حصل المعلول » ثم « اذا غيرت العلة تغير المعلول » . وعليه فيبقى على المحرّب ان يتطرق الى فعل آخر وهو ازالة العلة المفروضة فان أسقطها فلم يحصل المعلول استدل انها هي علة الحادث الحقيقية وتحقق فرضه بناء على هذا المبدأ اذا رقت العلة ارضع المعلول

١٤٢ ورأياً المرحلة الرابعة في الاستقراء هي الاستدلال اذا عرف الكياوي المستقرى ان هذين الجسمين (ه وكل) فيها خاصة هي ان يتربكا عند حصول نسبة ١ من (كل) و ١ من (ه) جزمًا مع نسبة ٣٥١٥ من كل الى ١ من ه وزناً بالقرام فينطرق من معرفة تلك الخاصة الى ما وراء ذلك ويستخرج من المشاهدات المستتركة نتيجة كلية شاملة هي هذه كل مرة امتزج ه وكل بنسبة ١ الى ٣٥١٥ وعرض المركب لاشعة الشمس حصل منه الحامض الكلوريدريك مع التهاب درجة حرارته ٢٢ من درجات الكلوري .

هنا فقد تبين لك جلياً الفرق بين طريقة العلوم العقلية وطريقة العلوم التجريبية . ألا رأيت ان الاستدلال في العلوم العقلية قد يهتدى اليه رأساً بعد الوقوف على بعض التعاريف والمبادئ الاولى التي يقضي الى معرفتها ادنى فعل من فعال التحليل فيها انك لا تكاد تصل اليه سلف العلوم التجريبية الا بعد الكثير من الغناء ومشقة الاستقراء والتتبع الا ان كلا من طريقي العلمين المذكورين وان اختلفتا ابتداءً وسبيلاً فلا تختلفان انتهاءً لان مؤدى كليهما الى الاستدلال .

١٤٣ ان ما ذكرناه الى الآن عن مراحل الاستقراء يقضي بنا بالضرورة الى البحث عن المسائل الآتية لشدة الارتباط بينها وهذه المسائل هي .

أ مشاهدة الوقائع وتحقيقها يرتبط بها البحث عن طرائق الاستقراء . و ٢ حمل الحادث المشاهد والمحرّب على معنى التعميم

قد علمت ان الاستقراء على ما عرفته القوم هو الانتقال من الحادث الواقع الى شريعته ومن بعض جزئيات متبعة الى الجزئيات الممكنة استقراؤها . فبل هذه الطريقة هي سديدة صحيحة وعلى فرض سدادها فما وجهه ^(١)

اليك مذاهب ثلاثة نذكرها لك ثم نعرضها على محك الانتقاد توصلا الى المذهب السديد الصحيح فنقول .

اولاً ذهب قوم من الفلاسفة ويعرفون باسم بوزيغست (اي اصحاب الظهورية) الى ان الاستقراء مبني على تكرار وقوع حوادث متبعة فلا تكون نتائج الاستقراء بادية بدء الا من باب الاحتمال وهذا

(١) قال فرج الاستدلال الاستقرائي بين طرفين طرف من وهو سرقة الوقائع والامكانات الشريعة المنتجة حسمية وطرف الى وهو الاكتشاف على شريعة شاملة لكل تلك الوقائع والامكانات الاستقراء برهاناً على بل ذكر وقوع بلا معرفة عليها . ولا كان الاستقراء هو الاستدلال بعلم الجزئي على حكم الكل كما كان سيف ظاهر الامر ان نتيجة هي اعم من التقدّمات وأوسع وهذا نوع في كل غروب التباس فكيف يصح ان يسمى الاستدلال الاستقرائي برهاناً على جميعها وما وجه محته . المبدأ الاساسي في الاستقراء هو ان العقل على تعميم ما لم يجده عائداً شاملاً في الاختيار الواقعي وقد ذهب الامة مذاهب شتى في ما هو الموضع لهذا التعميم في الاستقراء . فقال القديس توما لان الطبيعة معينة الى شيء واحد اي ان الطبيعة تفعل على منوال واحد ما لم يمنعها منه مانع . وقال المشأخرون لان العلة الواحدة اذا توافقت ظروف فعلها فانها تحدث الحوادث نفسها وقال متواتر من لان الطبيعة تجري على اذلالها مستمرة . وقال آخرون مستقبل الاشياء كاضيقا . وقد اترك قوم مبدأ الاستدلال الاستقرائي وصحبه فقلوا الاستدلال بمبدأ الاستقراء على شريعة طبيعية استدلالاً على وجه اليقين هو امر متع . اه .

الاحتمال لا يزال يتفاوت بنسبة عدد الحوادث المستقرأة اذا وقعت متوافقة اذا استقرأت من الحوادث وعملت من الامتقانات ما لا يكاد يحصره عدد فوجدتها جميعها متوافقة مفررة لما استقرأته وامتنعت اولاً من دون ان يشرد منها شارد ويشذ شاذ . فحينئذ قد يبلغ ذلك الاحتمال درجة من الصدق تقابل اليقين . مثلاً وجدت كل الاجسام ثقيلة وان شذ منها عن هذا الحكم واحد شذوذاً ظاهراً فشذوذه يأول الى ما يثبت الشريعة فاستدلوا قائلين من الصواب ان تحكم بان جاذبية الارض تفعل في كل جسم وان نفوس الثقل شامل للاجسام كلها .

وثانياً ذهب اصحاب المدرسة الكونية الى انه لا يمكن التسليم بهذا القول لانه لا يفرق بين حالة الواقعيات والعلم فان العقل لا يطمئن الى الاستدلال من حكم بعض الجزئيات على الحكم بأكملها المتشابهة اليقين ما لم يكن مدفوعاً الى ذلك باعتقاد قطري يعتقد به شمول الشرائع الطبيعية وثباتها مستمرة فيكون ان الامتناعات والتبعات الاستقرائية تقيد الاحتمال والظن واما الاعتقاد القطري فيوصل الظن الى اليقين

وثالثاً اما اصحاب المذهب الثالث فردوا المذهب الثاني قاروا ولكن هذا الاعتقاد الغريزي بثبت نظام الطبيعة اتقا هو قول بلا دليل فيحتاج الى اثبات وعندهم انه يمكن تحويل مسألة الاستقراء الى قياس منطقي هذه صورته : ان حادث ج مثلاً قد تحقق وقوعه في ظروف كذا وكذا من الزمان والمكان والمادة كاشهد بذلك الاختبار والتجربة والحال ان الاجسام الطبيعية تدل مضطرة بلا اختيار بكل شدة فعما حالما تستتم لها شروط

يقتضي السؤال عن اساس الاستقراء ما هو - و - ان الاستدلال الذي هو المرحلة الاخيرة من الاستقراء يدفعا الى شرح مسألتين الاستقراء والاستدلال من المناسب والتوافق فقول

البحث الثاني

في انحاء الاستقراء والطرق الاستقرائية

(١٤٤) قد اجمع القوم تبعا لتسوار مل ان هذه الطرائق انما هي طريقة التوافق وطريقة التحالف وطريقة التغييرات المتصاحبة وطريقة البواقي ثم الطريقة المركبة واهما الثلاثة الاولى والكلام على هذه الطرائق كلام جليل وجزيل الفائدة ولا سيما وان اهل هذا العصر قد وجهوا جل انصباهم الى الخوض في ميدان العلوم التجريبية وجعلوها من اهم مطالبيهم تتنافس فيها الاذعان وتبارى اليها بوادد القرائح

(١٤٥) اولاً اما طريقة التوافق فهذا ضابطها : ان الحادث الحسي المطلوبة معرفة طبيعته اذا اتفق وقوعه واحداً في احوال مختلفة وشهدت ان في تلك الاحوال على اختلافها حالاً واحدة مستمرة ومشتركة بين تلك الاحوال فيصح الحكم باغلبية الظن ان تلك الحال المستمرة المشتركة انما هي السبب الكافي لاحداث ذلك الحادث المحسوس . مثلاً انت الظروف التي تتقدم او تصاحب سيلان الجوامد او يتغير السوائل هي كثيرة عدداً ولكنك ترى ان بين كل تلك الظروف المختلفة ظرفاً واحداً شائعاً في كلها وثابتاً في جميعها وهو فعل الحرارة في تلك الاجسام الجوامد

او السوائل . فتكون الحرارة اذاً هي السبب الكافي لتحول تلك الاجسام وتستدل ان الاجسام المذكورة فيها خاصة الانتقال من حال الى حال عند فعل الحرارة فيها . او نقول فاذا الحرارة فيها خاصة تسيل الجوامد وتغير الموائع وهذا مبني على هذا المبدأ : اذا وضعت الملة تبعا للمعول (١٤٦) وثانياً اما طريقة التحالف فهذا تصويرها اذا ثبتت حادثاً واحداً في حالتين فتحقق وقوعه في الحالة الأولى وانتفي وقوعه في الحالة الثانية وشهدت ان الحالتين متفتحتان في ظروفهما إلا ظرفاً واحداً منها وجد في الاولى وفات في الثانية فلك ان تحكم باغلبية الظن ان الظرف الذي وجد في الحالة الأولى التي وقع فيها الحادث وفات في الثانية التي لم يقع فيها هو السبب الكافي الجزئي او الكلي لذلك الحادث المشاهد مثلاً هذا عصفور في قفصه يستنشق الهواء بجي ويتنقل مرزوقاً . خذه وضعه في إناء فيه حامض الكربون فاذا هو ينتشق لونه فما الذي سبب اختناقها فالجواب ان ظروف حالي وجود العصفور في قفصه وفي حامض الكربون لم يتغير منها الا ظرف واحد وهو انقطاع الهواء المتأكسد في الحامض الكربوني فلستنجوا لذلك ان الاكسجين ضروري للحياة وان الانتقال من الهواء الجوي الى مغطس فيه حامض الكربون مسبب للاختناق وان حامض الكربون يفعل في الآلات الحيوية فعل التلاني وان الآلات الحيوية تنفس عند فعل الحامض الكربوني فيها .

وهذه الطريقة مبنية على هذا المبدأ اذا رفعت الملة ارتفع المعول (١٤٧) وثالثاً اما طريقة البواقي فهي طريقة مركبة لانها عبارة

وايضاً انه عليه بالضرورة .

مثلاً ان ما فرضه دي روسي من ان الدياميس لم تكن الا مقايير
للمسبحين لا محذور لاستخراج الرمل وادوات البناء (كما زعمه بعض العلماء
قد صار) تلك القرض قضية لا يقوم عليها تكبر وذلك من يوم وفق
ذلك العلم الى بيان ان طبيعة الارض التي توجد فيها الدياميس وطريقة
حفرها لا تسوغان القول بانها محذور لاستخراج الرمل وادوات البناء .
فحصل من ثم ان الاستقراء العلمي الذي ينشأ على القرض القسري
شرحناه هو آلة يتوصل بها الى الغاية الفطن فقط بل الى اليقين
ايضاً .

المبحث السادس

في الجدول ونسبه الى الاستقراء

(١٦٢) قد علمت ان الاستقراء العلمي يفضي بالمستقري الى معرفة
شرعية طبيعية معينة معرفة يقينية . ولكنه يتفق كثيراً ان العقل اذا
قام باثباته حوادث متعددة فانه وان اتضح له ان جريان تلك الحوادث
حاصل على وفق قوانين مفردة فانه يبقى حائراً مشككاً عليه وجه التعمين
في تلك القوانين لكثرتها واشتباكها وحينئذ فيتمتع عليه أن يلجأ على
وجه التوقيت الى وضع جدول يتضمن تلك الحوادث وتوافقاتها
وقوعها .

فالجدول اذاً هو عبارة عن شبكة يضمها المستقري عدة الحوادث

التي شاهدها مبنياً فيها تكرار وقوعها الاضافي مع توافقاتها وذلك بقصد
ان يتأدى بها الى ادلة تكشف له القناع عما بين تلك الحوادث الدافعة
تكراراً من العلاقات الطبيعية .

ليس من يرتاب في ان عود تلك الحوادث وتكرار وقوعها اطراداً
على وجه الاستمرار لا بد ان يكون له في طبيعة الاشياء سبب كافر
وكنتنا نجعل ما في بوجه التعمين تلك الحواس الطبيعية التي لتوقف عليها
هذه السلسلة الفاضلة او التاموس الخفي . ولكن متى وفق المستقري
الحائز للبيب الى الوقوف على السوابق المستمرة والثابتة لتلك الحوادث
ثم على سوابقها ومصاحباتها ومختلفاتها ومتوافقاتها مما يتأدى الى معرفته
بطرائق الاستقراء المتقدم شرحها فاذا هو حينئذ داخل في باب العلم
وهنا عمل القرض العلمي ثم يأتي الاستقراء على تحقيق هذا القرض فان
اكتشف على شرعية او اكثر من شرائع الطبيعة فذاك غنيمة من غنائم
القوز الذي يتوخاه .

مثلاً تتبع مستقري حالة الجو في فرنسا مدة عشرين سنة فرأى ان
المطر يسقط فيها في بحر السنة بمعدل ثلاثة ايام في كل سبعة ايام فاذا
هو يميل الى الظن ان اطراد سقوط المطر في ظروف معينة هو دليل على
شرعية ما هو بالبحر نتيجة لشرائع كثيرة نجعل توافق فعلها . فاذا شاء
المستقري مثلاً ان يعرف تلك الشرعية فعليه ان ينصب شبكة يذكر
فيها بالتفصيل والعينين سوابق ولواحق تكاليف البخار المائي وحوادث
سقوط المطر ونسبة الهواء الى المطر وكيفية ما وقع من المطر وذلك في كل

فصل من فصول السنة وفي كل يوم وساعة منها مع النظر الى حالة الارض الجغرافية وعلو سطحها عن سطح البحر الى غير هذه من الملاحظات العديدة المشكلة ولكنها هيأت ان ينال الفرض لما في معرفة كل العوامل المتداخلة المختلفة الفاعلة في سقوط المطر من الغيوم والاشكال . وانما ذكرنا هذا المثل تشبيهاً للقراري الى ما يقتضيه الجدول من التدقيق والتحقق وشدة الذكاء وسعة المعارف كما يوضح لك من العدد التالي

(١٦٣) ويشترط في الجدول تأدية الى الفرض شروط كثيرة تخصها ^١ ان يراى فيه التدقيق والنسب في تسع الحوادث وان تذكر كل العوامل التي أثرت في وقوعه مع شروط وظروف فعلها بوجه الدقة والاحكام

^٢ وان تعين طبيعة الحادث بصراحة من دون إشكال وتلبس ومن دون ان يضيف اليه المسترقى من عند نفسه شيئاً او تصحيحاً لما شاهد في الواقع

^٣ وان يكون واضع الجدول متابعاً للحوادث وموالياً للانتباه الى وقوعها وظروفه وان يكون من له النام بل كثير الخبرة في العلم الذي يتعلق به الحادث فلا يفتيا تلك مثلاً وضع جدول طبي ما لم تكن خبيراً بعلم الطب وكذا قل في باقي العلوم .

واعلم ان طريقة الجدول طريقة لطيفة ودقيقة ووعرة المسالك لا بد لتقدها من اعمال الفكرة وتشد القنطة في احسان استعمالها والأكات مثلاً للفتاة ومزلة لكثير من الاصيل

المسئلة الثالثة

في الطريقة العقلية التالية (١)

(١٦٤) قدمر بك ان المناطلة أجمعوا على تقسيم الطرائق العلية

(١) م قال فرج الطريقة العلمية تقسم الى طريقتين وذلك باعتبار موضوعها التي هي العلوم وباعتبار غايتها التي هي الابداء والتعليم . ثم سأل قال هل ينتج في العلوم طريقة واحدة او أكثر فأجاب قائلاً :

ذهب بعض الفلاسفة الى ان الطريقة واحدة لجميع العلوم قال تحت وجليش وهجل زاعمين ان كل العلوم تستمد مصدرها من هذا التصور « أنا » . وذهب ديكوت ان طريقة العلوم هي الطريقة الحسابية وزعم باكو وغيره ان طريقة العلم هي الطريقة الاستقرائية : فقال قد اخطأ الاولون لان زعمهم من غير دليل ولا سند . ثم بين ذلك قال : من العلوم ما يدور بحثه على الموجود الفعلي الاعتيادي كالنطق ومنها ما كان موضوعه هو الوجود الحقيقي الخارجي كالميكانيكا او العلم الاسمي والعلم الاسفل أو علم العالم . والحال انه غير سلم ان العلوم المختلفة الموضوع يتوصل اليها بطريقة واحدة . لان الحقائق التي تختلف بالنوع لا يتوصل اليها بطريقة واحدة بالنوع ايضاً . وهذا البرهان اسقط ايضاً زعم باكو لان العلوم التي تختلف باختلاف موضوعها لا يمكن ارجاعها كلها الى علمي العالم والحساب فليست اذاً الطريقة الحسابية او الرياضية هي طريقة كل العلوم . ثم قال اذا استثنينا علمي اللاهوت والفلسفة فكل علم طريقة خاصة به . ثم ذكر طريقة كل علم بالتفصيل وليس هنا مقام البحث عنها . وانما نقل ما قاله في طريقة الفلسفة قال عدد ٢٩٥ من مختصره : طريقة الفلسفة هي الطريقة العقلية التالية

الطريقة المذكورة هي الطريقة الطبيعية لفعل بها يصعد الى معرفة معلومات كلية صعوداً تدريجياً ثم ينزل بواسطة التباس الى استخلاص النتائج المختلفة . وأثبت القضية بتباس قال : طريقة الفلسفة هي الطريقة التي تنطبق على طبيعة العقل

الى نوعين طريقة التأليف وهي طريقة العلوم النظرية وطريقة التحليل وهي طريقة العلوم التجريبية . ولكن نسبة كل واحدة من الطريقتين الى واحد من العليين هي نسبة تغليب لا تقصيص بمعنى أن طريقة التأليف يغلب استعمالها في تحصيل العلوم النظرية وطريقة التحليل اكثر ما تستعمل في العلوم التجريبية لأن كل واحدة منهما هو مقصور الاستصاص بلم دون آخر بالاستقلال . وذلك لان المبادئ المسلم بها والتي يبنى عليها العلم النظري في مستندة بلا محالة الى بعض مشاهدات محسوسات ابتدائية وحوادث استقرائية . وكذا الحاصل المستخلصة والحاصلة عن التحليل والاستقراء في العلوم التجريبية فهي أيضاً تعيدنا الاستدلالات التأليفية

وطبيعة علم الفلسفة والحال الطريقة التحليلية التأليفية هي كذلك . أثبت النضر الاول من الصرى « منطبق على طبيعة العقل » ان الانسان في تحصيل العلوم الفلسفية يستعمل مشاعره وفعله بمعنى ان معرفته تتبدن من الحس وتكمل بالنقل والحال ان التحليل يستند الى الحس الخارج والباطن لان التجربة لا تتم الا بتجربة الجزئيات ثم ان التأليف هو الاستدلال وهو نفس النقل الذي يرى ما بين طرفين من العلاقة بواسطة سد اوسط . واما انطباق هذه الطريقة على طبيعة العلم الفلسفي فبرهانه ان علم الفلسفة هو سلسلة نتائج مرتبة على مبادئ كلية فاذا هذا العلم يتضمن مقدمات التباسات ونتائجها . والحال ان المبادئ لتنعيد بالتحليل كما لو قلت نظاء الطبيعة ثالث العالم حادث الخ ثم النتائج تحمل بطريق الاستدلال الذي هو التأليف . فاذ طريقة الفلسفة هي الطريقة التحليلية التأليفية . ومن ثم هذا القول النتائج : تحليل بلا تأليف علم نقص وتأليف بلا تحليل علم فاسد . ثم قل وهذا ايضاً رأي القديس توما وألبرت الكبير وسكرت تيم لا ريسندو . اه راسع في مقدمتنا على الكتاب ما قلناه عن طريقة التحقيق .

فيحصل من ثم ان طريقة العلم في التحقيق هي واحدة وهي الطريقة الاستقرائية الاستدلالية او التحليلية التأليفية . ولا غرو فان هذه الطريقة تنطبق كل الانطباق على سياق معارفنا بدليل ما نرى في علم النفس فان هذا العلم يفيدنا ان الانسان لما يستمد تصورات من المحسوسات فتكون الشاهدة بالحس هي مصدر العاينة بالذهن . ثم ان التصورات ترى حدود المبادئ التي يؤلفها العقل على اوجه مختلفة فيطبقها اي تلك المبادئ على الاشياء المحسوسة وكذا يرجع العقل عوداً على بدء الى تلك الحقائق المحسوسة التي جاءت في بادئ الامر موقظة لاتباعه .

وهذه الطريقة التحليلية التأليفية هي ايضاً طريقة الفلسفة كما ستري في البحث التالي .

المسألة الرابعة

في طريقة الفلسفة اي الطرائق هي

(١٦٥) لما كانت الفلسفة لها مقام سام في مراتب العلوم كان لا بد من ان تكون طريقها هي الطريقة العلمية اعني بالوجه الافضل وتلك الطريقة هي الطريقة التحليلية التأليفية واليك دليل ذلك فتنبع لما كانت الفلسفة هي علم الموجود بالاطلاق اي علم كل موجود كانت مجتمعا متناولاً مع النظام الاعباري او الذهني والنظام الوجودي الواقعي . فهي تحيل نظر التقصي في كلا النظامين ناهية طريق التحليل ولا تزال كذلك حتى يتسنى بعد ذلك شرح كل هذا بطريق التأليف ولما عرفنا

أرينطو بقوله في علم الاشياء بطلها المالية او العلم الباحث عن اقصي النظام العام .

واما كون الفلسفة تتبع الطريقة التحليلية التأليفية فيتين لك من الطريقة التي تتجهها في كل جزء من اجزائها التي هي علم الطبيعيات وعلم الرياضيات وعلم الالهيات واتانين لك بالتفصيل اما علم الطبيعيات الذي يسمونه الى علم الكسولوجي اي علم الجماد وعلم البسيكولوجي اي علم الحي فها تتبع فيه طريقة التحليل والتأليف .

١ اما علم الجماد فان مزاوله يتأدس بواسطة تتبع علم الطبيعة والكيميا والمعادن الى هاتين التبعيتين الحاصلتين له بطريق الاستقراء وهما ان الجوهر الجسدي هو مركب من مادة وصورة وان الصورة تعدا للجوهر الذي تصوره الى اصدار افعال خاصة به وتجعله قابلاً لانفعالات مميزة له فهذان المبدأان اعني تركيب الجوهر الجسدية ثم اختلاف انواعها لاختلاف افعالها الخاصة يستند اليها الفيلسوف مادياً الى شرح حركة الطبيعة المادية واختلافات شرائعها وثبات تلك الشرائع شرحاً تأليفاً و٢ ايضاً علم الحي منبوج فيه هذه الطريقة نفسها . فان افعال الجسم الآلي كالغذاء والتوليد والحس والليل الحسي والحركة الغريزية تدل على كون صاحبها مركباً من مادة ثم ان افعالاً اخرى حيوية في الانسان دالة على ان علمها او صاحبها غير مادة وكل من نوعي الافعال منسوب الى فاعل واحد بعينه فيستدل من هذه وتلك على نتيجة استقرائية هي هذه : ان الحل الاول للعباء الانسانية او الانسان الحي انا

هو مركب من مادة تصورها نفس في غير مادة . وهذه النتيجة التي تحمل في علم الحي (بيسيكولوجي) التأليني محل مبداء يتوصل بها الى معرفة ماهو موضوع العقل الانساني الخاص اعني به العقل المتفرع من المحسوسات والى معرفة حالة تنوع الحياة في الاجسام الحية مع ارتباط اختلافات ظهوراتها بعضها ببعض

و٣ اما فلسفة الرياضيات فهي مرتبطة حقاً وواقعاً بفن الحساب واخذة يده فان علماء الرياضيات ما فصلوا قط الطالب عن المبادئ المستخرجة منها تلك المطالب وانما المشاهدة والاستقراء قد اقضى بهم الى تلك المبادئ التأليفية المبني عليها علم الاعداد والكم ثم توصلوا بهذه المبادئ الى النظريات المجردة والشاملة في علم المساحة

و٤ الى هنا في الطريقة التي تتجهها الفلسفة بوجه التفصيل اي بالنظر الى كل من اجزائها فاعلم الآن ان الطريق التي تسلك في اجزائها هو نفس ما تسلك في جملة مجموع تلك الاجزاء لان كل جزء من اجزاء الفلسفة ينتهي بمحة الى موضوعات لا تقل التعريف (هي المبادئ) فعلم الطبيعة مصيره الى معرفة جوهر مركب من قعره وفعل من مادة وصورة والى معرفة حركة اوقعتها على محرك (بالفتح) متفعل علة قاعلة مدفوعة اليه بنائية باطلة

واما علم الرياضيات فهو داه الى الواحد والى التمايز والى الجمع والى العدد والى الكم المتصل كالخط والسطح واما علم الانقياد او التحقيق فمحصله الحق . وعلم الاديان او علم الاخلاق فهو داه الى الغاية الادية

الى الخير الاذي . واما المنطق فالى الموجود الذهني الى تنظيم مواضع العقل . ثم الفلسفة الاولى او علم الالهيّات تتخذ موضوعاً لها هذه المعلومات غير القابلة التعريف مع ما فيها من النسب والاضافات ولهذا سميت الفلسفة الأولى والفلسفة الاساسية

ولما كانت تلك المعلومات غير المعرفة هي ما ينتهي اليها علما الطبيعة والرياضيات انتهاء بطريق التحليل كانت هي اي تلك المعلومات مراح او محل ابتداء طريقة التأليف العامة التي تقوم بها الحكمة العقلية بمعناها الحضري .

وه غير ان الفلسفة لا تقتصر على ضبط علم الطبيعيات والرياضيات تحت طائلة علم الالهيّات ومن شتملائه واقفة عند هذا الحد وانما تخطى الى ما وراء ذلك خوفاً الكمال التي تربي اليها انما هي استبعاد العالم وعناصره ومركباته وشرائعه واستقصا معرفة كل ذلك معرفة تأليفية بالغة اوسع ما نتوصل اليه طاقة العقل الانساني ثم معرفة العلة الاولى التي ابدعت العالم بفضل قوتها القائمة وهي لا تزال تحفظه وتدبره بحكمة عنايتها

والحال ان الفيلسوف يعين عليه ان يتوصل من المعلومات المعروفة بالشاهدة الى معرفة علما وخصوصاً العلة الاولى وهذا يتم له بطريقة التحليل حتي اذا فرغ من طريقة التحليل هذه فاذا هو يقابل تلك الخواصل بعضها ببعض ويستخلص النتائج الممكنة ليقف بها على طبيعة ذلك الموجود السامي ووقفاً تصل اليه طاقته ثم ينزل من شرفات التأمل في العلة الخافقة الى منخفض الخلائق مدققتاً فيها نظر الدرس والاطلاع وعندئذ ينظر الى

ما كان لديه من النتائج الأولى ويتبين من وجوه اخرى ومبتهنها من غير جهاتها الاولى لعله يكمل بذلك ناقصها ويسدد ما قد يكون فيها من التزيغ ويقوم ما قد يطرأ عليها من الخلل حتى يستوفي شرح الاشياء ميّناً اصلها ومصدرها الاول ومبصرها وشرائع فعلها وما ينتج عن تلك الشرائع من المطابقة العلة وحسن النظام والتوقع

الى هنا في علل النظام المنطقي القاعية والمادية والصورية فبقي علينا ان نبعث عن علته الخاتمة وعليها مدار الباب الرابع من مؤلفنا هذا . ولكنه يحذر بنا قبل دخول هذا الباب ان نستطرد هذا الكلام الى طريقة التعليم لعل فائدتها الجلية وموضع قطعها الجزيل ثم لانها تابعة لطريقة التعلم فنقول .

المسئلة الخامسة

في طريقة التعليم

(١٦٦) ان الطرائق التي يبحث عنها الى هنا تعرف بطرائق الاستبطاء والتحصيل او طرائق التأليف العلمي . ويوجد طرائق غيرها تعرف بطرائق التأديب وهذه ان أريد بها تقييد العقل فسميها طريقة التعليم او التلقين من لقته العلم القاه اليه ولن أريد بها تأديب الإرادة فسميها طرائق التهذيب او التقييد والكلام على الاولى اي على طرائق التعليم هو من خصائص المنطق ولهذا نبعث عنها هنا بايجاز واف للعرض فنقول :

من شأن طريقة التعليم ان تجري على سبيل الطبيعة وتراعي شرائعها
وعليه لزم المعلم ان يدرب الطالب على طريقة التحليل أولاً ثم يتدرج به
الى مزاوله طريقة التأليف وانتهاجها . ولما كان التحليل قائماً بان ينتزع
من الحوادث الواقعة تحت التجربة معلومات مجردات ومبادئ . يتوصل
منها بطريق تأليف تابع الى شرح تلك الحوادث الواقعية كان اول مسا
يعتبر على المعلم ان يعرض الحوادث على الطالب عرضاً جلياً مليحاً حتى
يراه روية العين ويدركها بس الحس

وهذه الخطوة الاولى اي خطوة الماينة تؤدي التلميذ الى خطوة
ثانية هي خطوة المراقبة والتفحص فان المعلم اذا احسن عرض تلك الحوادث
وصرف سيفه بسط طواياها جهد الاجادة والقفلة او هيأ اسئلة
عليها دلته اليها فطنته وحسنه فلا تلبث تلك الحوادث في تلك الحال
ان تهيج في التعلم شوق الاستفسار وتثير فيه شهوة المعرفة وشهه انهم فاذا هو
يتسارع الى السؤال عن علل الاشياء والاستعلام عن اسبابها ولا يشفي
غلة نفسه وشهه قلبه الا تبين تلك الملل وتهم تلك الاسباب . وما
أجدر بالمعلم حينئذ ان يفتح للطالب مجال الخوض في تلك المطالب
يبحث فيها من نفسه وعين المعلم ترقبه فان ما يبخله الطالب من الجهد
واعمال الفكرة لما يشهد قربته ويذكر في قوة التحليل وكذا يعود
الطالب طرق التقصي ويخرج في سبل اكتشاف الاسباب من نفسه فقلو
له لذة التحصيل وهذه هي الطريقة المعروفة بالطريقة السقراطية نسبة الى
سقراط الحكيم لانها كانت ديدنه في القائه الدروس

ثم انت الماينة التي تزيد بها هنا صرف الحاضر الى تصفح الوقائع
ليست هي الغاية المقصودة لنفسها وانما هي وسيلة تسهل للطالب مزاوله
فصل التجريد الذهني الذي لا بد منه لتذكية حدة القواد فيه وتوسيع
نطاق عقله . اذا حصل الطالب على تلك المعلومات المجردة والمبادئ
التي تحصل عنها فهي تكون لديه بمثابة اسباب شارحة للوقائع المستقراءات
والتحليل هو الطريقة التي تؤدي من طبعها الى طريقة التأليف . فدأب
التلميذ اذا ان يستعمل تلك المعلومات المجردة التي اكتسبها ويرتشد بها
توصلاً الى تفهم الاشياء والحوادث الواقعة اذ ينبغي للعقل الكامل ان
يكون كثير الغرغ في التصفح والتجريد وانخفا في قوة التحليل والتأليف .
فان التصفح او المشاهدة اذا خلا عن التجريد فيضيق نطاق المداير ثم
التجريد اذا خلا عن التصفح ولم يقارنه التبع فانه يؤدي بصاحبه الى
التفريجات الفارغة فيضرب في بقاء الشروح القليلة القيمة مستمضياً بها
عن العلم الحقيقي

(١٦٧) ويليقي للمقام هنا ان تذكر لك طريقة سقراط بايجاز
ثوية للقائدة . فتقول

ذكر عن سقراط انه كان يسرد براهينه في قالب محاوره يتوسع
فيها حتى تظهر بيته رواية ذات فصلين . والفصل الاول منها كان مدامه
على الخاتم الحاطب وتعيينه اي جملة على الاقرار بالبحر واما الفصل الثاني
فكان ينشوق الكلام فيه الى وضع تعريف جديد

فالول ما كان يفعل هو ان يطرح سؤالاً على الطالب كان يسأل

مثلاً أوتيدم قائلاً قل لي يا صاح ما المعنى الذي يخطر على بالك لفظ
القوى وما المراد بهذه الكلمة وإذا أجابه فياخذ ذلك الجواب ويقلبه بطناً
لظهر على محك النقد ثم يسأله ثانياً وثالثاً متصرفاً في السؤال بحجة أنه
راغب في حسن الاستفادة حتى يعثر منه بإجابة متباعدة متافية فيقابل
بعضها بعض حتى يوضح مخاطبه أن تعريفه للقوى ساقط لا يستقيم فيقضي
عليه بكلمة الاصحات أو يجعله على الاقرار الصريح أنه يجهل بالحققة ما
كان يظن أنه يعرفه . فإذا سكث في الخطاب صوت الادعاء حاجت فيه
شهوة المعرفة فأضنى فحيتن كان ينصرف سقراط الى أسئلة أخرى من
أوجه أخرى أسهل بياناً وأقرب مثلاً جاهد أن بيني ما تفضيه أولاً ولا
يزال كذلك أخذاً بيد مخاطبه ومعالجاً معه حل المشكلة المذكور حتى
يتولد عن مجيئها الحق المطلوب بدلاً من الزعم المزعوم فتبدى الاكتشاف
على قلب الخطاب ويبلغ على صدره تحصيل المطلوب اذ يرى أنه بعد ان
أضطر الى ذلك الاقرار بأنه يجهل ما كان يظن أنه يعلم حصل له الثقة
بأنه كان يعلم في الاصل ما تخيل له وموه عليه أنه يجهله وأنه كان له به
إلمام وما أنه الثقة بعد مرارة الحيرة ألا وإن الطالب يرى ان هذا
الاكتشاف الذي هو ابن التباحث وان لم يبتق إلا لنشئ النفس وشدة
العناء فلا يلبث ان يكون ابن فكرته تخففت به قريحته ووعف به دعاؤه
فيطلب به نفساً ويقر عيناً وينشط فيما بعد الى معاناة مثل هذا الجهد
والجد أرتياداً لذّة التحصيل . انتهى عن سقراط

هذا وإن اخص ما يقصد بالتعليم والقاء الدروس انها هو تنمية قوى

العقل وتربية توقد ذهن وحدة الفكر . في الطالب . إلا ان العلم ينبغي
له ايضاً ان لا يذهل معالجة القوى الشهوية في الطالب واستمالة دواعي
رغبته استمالة بذلك على كمال تأديب القوى الذهنية لان التليذ اذا
رأى ثم مصطنع التي في عطف رغبان ارادته فاذا هو يوقف انتباهه
ويربط اصنافه ويوظف قوته ادراكه فتتم له الفائدة الجليلة المقصودة^(١)

(١) ثم قال الفيلسوف فرج في طريقة الايجاد او التحصيل والتعليم كلاماً
جليلاً مليحاً نفله هناميراً بحرفه اداة لمطالع قال :
كما ان التحصيل هو ايجاد العلم في عقل المصل كذا التعليم هو ايجاد العلم في
عقل التلميذ بمساعدة فعل عقله الفردي فيه . ولذا كان في فن التعليم فاعلان
او كما تعلم او الاستاذ الذي يكون كلامه بمثابة محرك ودافع وثانيهما التلميذ
الذي يكون عقله هو الواحد لمعلم حقيقة . فهذا التعريف لطريقة التعليم صحيح
ثابت بشهادة الاختيار ودليل العقل . اما ثبوته آ بشهادة الاختيار فلاننا تعلم ان
التلميذ يشهد له شحمه بأنه ليس عند قبوله لتلقين المعلم هو في حالة الفعل وسكون
نام بل انه يشعر من نفسه جهداً واعمالاً في استخلاص النتائج من المبادئ . هذان
جمع ثم ما من استاذ يجهل ان تعبه وذهب سدى وبلا جدوى ما لم يقارنه فعل
التلميذ وجهده .

وآ اما ثبوته بدليل العقل فلان حصول العلم في ذهن البارس بتلقين المعلم
لا يتم الا باحدى طرق ثلاث لما بان يشرك المعلم لتلميذه شيء فعل نفسه انما
ويصعب في ذهنه ما له من ملكة العلم واما بان يتغير في تلقينه معارف قديمة هي
كانت في ذهنه واما أخيراً بأن يوظف قوى عقله ويحرك ذهنه الى استخلاص
معارف جديدة من مبادئ هي في نفسه (اي التلميذ) انما مولدة لجميع العلوم
والحال ان القول بمحصول العلم في ذهن التلميذ بالعربيين الاولين هو باطل اما
الطريق الاول فهو مذهب ابي الرشيد القائل بان العقل في جميع الناس واحد وبه
يدرك جميعهم كل ما يدركون وهذا باطل . واما الثاني فهو زعم افلاطون القائل

الباب الرابع

الفصل الأول

في علة النظام المنطقي النائية

البحث الأول

في أن المنطق مساعد للمعنى

(١٦٨) قد مرَّ بك أن موضوع المنطق المادي هي أفعال العقل وقد أجرينا البحث عنها في الباب الأول ف٢ وأن موضوعه الصوري هي تلك الأفعال من حيث تهيؤها للعلم وقد ربطنا له الباب الثاني واليك خلاصة ما قلناه إلى هنا

بأن العلم قد تمَّ تحصيله في العالم العقلي وأما الآن في العالم الحسي فإنه يلاوَد استيقاظه ليس إلا (م وهذا باطل أيضاً كما سوف ترى في علم النفس) :
فإذا بقي طريق صحيح وهو الثالث أعني أن التعليم عند قبوله تلقين المعلم لا بد له من أن يمد فعل المعلم بفعل نفسه . قاله القديس توما في كلامه على الحق من ٢ فصل أول - ثم قال وأما هل طريقة المعلم والتعليم واحدة فأجاب ذهب البعض أن طريقة التعلم هي غير طريقة التعليم وأما الصحيح فإن التعلم والتعليم طريقتان واحدة بدلالة الاختيار ثم لأن طريقة التعلم تختلف عن طريقة التعليم لاختلاف الطبيعة عن الصناعة والحال أن الصناعة هي أحكام الاقتصاد بالطبيعة فإذا كان اختلاف بين المارينتين فهو اختلاف عرضي لا ذاتي . اهـ .
وهو مضمون ما قاله عرسية (كما ظهر لك من المتن)

أول أفعال العقل وهو الإدراك البسيط يؤلّد التصور وهذا التصور إذا اعتبرناه من حيث محله في العلم فهو محمول قابل أن ينطوي تحت مقولة من مقولات الذهن العشرة وهو يرتبط بالموضوع بربط الضرورة أو الحدوث منظوراً فيه إلى تعلقه بوجود الأشياء المحسوسة الواقعي أو بمزج عنه والفعل الثاني للعقل هو التصديق وهو حكم العقل بنسبة المحمول إلى الموضوع وعليه فتكون التصديقات جارية على مادة ضرورية أو على مادة حادثة أي غير ضرورية

والفعل الثالث الذي هو الانتقال الذهني أو البرهان فهو انتقال العقل من التصديقات القريبة أو المبادئ إلى تصديقات بعيدة أسية بواسطة هي النتائج وطريقة العقل البرهن أو المتقل يعبر عنها بالقياس ثم أن العقل إذا لاحظ أو شاهد الأشياء ملاحظة أولية فإنه ينتزع من المحسوسات معلومات مجردة يتخذها حدوداً للمبادئ في مادة ضرورية ويستخلص منها نتائج هي من قبيل النظام الذهني وكذا يتم له العلم العقلي أو النظري

ثم إن إدراك العقل الحدود تتألف منها مبادئ العلوم التجريبية يستلزم فعلاً أولياً هو الاستقراء ثم أن العقل يتأدّى بواسطة القياس إلى نتائج وضعية وكذا يتم له العلم الوضي أو التجريبي
فالعلم عقلياً كان أو تجريبياً إنما هو عبارة عن مجموع قضايا منسوقة ومستخرجة من مبادئ أولية استخراجاً وروعت فيه مقتضيات المنطق ثم يستمد العلم وحده النوعية من الموضوع الذي تدور عليه مبادئه . وأنه

في كل حال لا يكون البرهان من قبيل البرهان العلمي الا اذا بين الملة الباطنة والقرينة لارتباط محمول النتيجة بموضوعها ومن ثم فالبراهين المستمدة من الملة الخارجية ليست من قبيل العلم بمناه الحضري . فيظهر مما لحصناه هنا ان المنطق انما هو آلة تتساقط بها التصورات والتصديقات والانتقالات الذهنية على نمط حكم ومنوال متين وهذا الانتساب هو ما تقوم به العلوم والفلسفة

وانما غاية المنطق الباطنة هي هذا التنسيق الذي يقوم به العلم . ولكن هذا التنسيق المنطقي من حيث هو لا يضمن لنا معرفة الحقيقة . على ان آخر ما يرمي اليه العقل الانساني وتطمح اليه مضامنه هو معرفة الحقيقة فتكون الغاية الاخيرة الخارجة التي يقصدها المنطقي بعلم المنطق انما هي معرفة الحق معرفة يقينية على ان هذه المعرفة اليقينية هي ما يطلق عليه اسم العلم اطلاقاً حقيقياً

البحث الثاني

في ان معرفة الحق على وجه اليقين هي شرط العلم ثم في تعريف العلم

(١٦٦) اليقين حالة مطمئنة وارتياح تحصل للنفس عند ما نثق انها ادركت الحق

ويمكن تعريف العلم بأنه عبارة عن مجموع قضايا واضحة يقينية ضرورية وكلية مستحكمة التنسيق والترتيب مستخلصة من طبيعة الموضوع استخلاصاً قريباً او بعيداً ومينة كنه او السبب الباطن لخواصه

وشرائع فضله

١ قلت « واضحة » وازدت به انها ينة الصدق في ذاتها بمعنى ان صدقها هو من الظهور بحيث يضطر العقل الى التسليم به والاذعان الجازم له . فالوضوح هنا يراد به الوضوح الشئني

٢ وان الوضوح الشئني وضوح الحق في نفسه يولد اليقين . وفي ذهن الذي ادركه وادرك انه ادركه . وعليه فموضوع الايمان بما انه غير واضح وضوحاً صورياً كما يستدل من تعريفه فليس من هذه الحقيقة موضوعاً للعلم . وكذا الظن كثر رجائه او قل فليس يفيد العقل علماً ولعله يؤدي به اليه . واما اليقين العلمي فهو فضل العقل المتأمل المتروفي في الامور المدرك لفعله

وقال « المتأمل المتروفي » لانه رب انسان من عامة الناس شهد بعض الحوادث مشاهدة متفرج فاثرت فيه بعض الابر واستخلص منها بدهة بعض نتائج افادته سيف تدير سيرته فهذا قد يحصل على مجموع حقائق تعرف بمقتضى العقل السليم او الرشد والبصيرة فقال فيه من اجلها بانه ذو رشد وبصيرة . ولكن لا يصدق عليه وصف العالم حقيقة وذلك لان العالم من تدفع باختياره الى مراقبة الامور وصرف اتباعه متخوياً الى تصحح الحوادث حتى اذا ادرك انه علم شيئاً عمل الفكرة واستكده الحاضر في تفهم اسباب ما عليه

٣ اما كون تلك القضايا « ضرورية وكلية » فلان موضوع

العلم هو الضروريات والكميات وليس جمع شتات الواقع الجزئية فعلاً

من افعال العلم بل اكثر ما يكون ذلك قهيداً للعلم . فان العالم من عرف الاشياء ما هي بمزلة عما يحيط بها من الظروف الحادثة والمتغيرة ثم ما هي نوايس تلك الاشياء وهذا هو العلم الحقيقي علم الكلي
وذاً . واما قوله « مستحكمة التنسيق » فعناه ان العلم ليس مجموع قضايا متراكمة متلاصقة بعضها ببعض بلا رابطة ولا جامع وحدة بل انما هو كل واحد فان اعتبر في حال كماله فهو أشبه ببناء مرسوم بحكم الاتقان راكز على أسسه الراسخة . غير ان علم الانسان ليس كاملاً وانما حواسر في طريق النمو والكمال ولهذا فهو أشبه بجسم حيوي يتنذي وينش وبنمو الى ان يبلغ كماله .

(١٧٠) واما وحدة العلم بالمعنى الصوري فلانها قائمة بان تكون تعاريفه الأولى هي مبنى للمبادئ التي تستخلص منها القضايا التالية استخلاصاً حاصلًا بطريق التأليف واما وحدة العلم بالمعنى المادي فهي قائمة بان تكون المبادئ المولدة للعلم هي مبنية على موضوع العلم الصوري وهذا الموضوع الصوري ان لم يكن ماهية الشيء او هويته فلا أقل من ان يكون خاصة من الخواص الطبيعية اللازمة . فينتج ان السبب الباطن لوحدة العلم هي ذات او طبيعة الشيء الذي يدور عليه بحث ذلك العلم واما وحدة المبادئ والتأليف فهي مستفادة من ارتباطها بتعريف ذلك الموضوع الاولي ولا نكير ان هذه الوحدة هي غاية ما يري اليه طالب العلم الكامل . وان العقل الانساني وان تقادى في التعليم فلا يبلغ بجدته الى هذه الغاية التي هي مثال العلم التام

بل اقصى ما يتوخاه طالب العلم هو ان يتبين وبين أن خواص المواضيع في النظام الذهني وقوى الاشياء وتواضعها في النظام الواقعي الاختباري كيف ترتبط وتلتصق بطبيعة موضوع ذلك العلم وتحصل عنها .

فقد علمت مما تقدم ان غرض المنطق وغايته الخارجية البقرية التي يتوجه اليها قصدًا هي معرفة الحق وانما الغاية التي يري اليها على غير استقامة هي محاربة البطل والضللال وعليه فيجدر بنا ان نبحث عن منشأ الضلال في النفس ونعقبه بما يماج به فنقول

﴿ الفصل الثاني ﴾

في منشأ البطل في النفس

البحث الاول

في منشأ البطل في النفس من جهة الذهن

(١٧١) ان الحق والبطل ضدان والحق المنطقي او الذهني هو مطابقة معرفة الذهن للواقع او للموضوع المعروف ومخالفته له هو البطل . هذا واما مصدر الضلال في النفس فقال فيه ان الحقائق الواضحة بذاتها وضوحاً قريباً تصحب معها دائماً بالضرورة سبب وضوحها بحيث يمتنع عدم إدراكها او الريب فيها واما القضايا التي لا تكون واضحة بذاتها فهذه فيها اشكال وارتباك

ولا ينبغي للعقل إدراك ما بين حدودها من العلاقات إلا بتحليلها ومقابلتها بشيء آخر مشترك بينها هو الحد الأوسط وحيث أن العقل لا يأمن الزلل إلا إذا اتى على تحليل تلك العلاقات ومقابلتها واحدة واحدة متدرجاً من قريبها إلى بعيدها حتى ينتهي إلى إيجاب النسبة بين الحدين في القضية المذكورة . ولكن الإنسان قد يخطئ الفرض إما لضعف في عقله وإما لتوان أو موأمة في إرادته إذ يحل الحد الأوسط المطلوب ضرورة للبرهان ويحال تحليله ناقصاً ويتسارع إلى إيجاب نسب عارية عن الوضوح وكثيراً ما يستنتج من تلك المقدمات التي وضعها نتائج مبتسرة أو لا مسوغ لها ولا سبب

فمثل هذه النتائج قد فاتها الوضوح الذي هو الضمين الصادق والوحيد للعق . فيحصل مما تقدم أن للضلال طليين أحدهما من جهة الموضوع والأخرى من جهة الدهن

١ أما التي من جهة الموضوع فمحلها في فرط الالتباس في حدي القضية واختلاطها فيمد إدراك النسبة بينهما

٢ أما التي من جهة الدهن فهي فرط تعمله في الحكم . فالعلة الأولى قد استوفينا الكلام عليها في بحثنا عن القياس بقي أن نملأ بحثاً موجزاً عن الثانية فنقول

(١٧٢) قال القديس توما : في النفس حركة أو نزقة تعرف بالهجة هي ينبوع فياض لكل الأوهام التي تراكب في ذهن الناس . وإيضاحاً لهذا اسعمل تشبيهاً قال : بين من ينزل درجاً ومن يسرع فيه متدهوراً

عرق عظيم فالأول يمشي مهلاً وبترتيب وأما كل درجة مستتباً عليها قدمه وأما الثاني فإنه يتدفع اندفاع عشواء مخدراً متهوراً كالاعشى بحركة سرية وشديدة كأنه يروم البلوغ إلى الأسفل من دون أن يمر بالأواسط وكذا الحال في حركة النفس فإن العقل يترب عليه أن يسير الهونا يغطي منتظمة منتقلاً ببطء من شيء إلى آخر متخذاً درجات التأمل والتروي سلباً لحكمه من قبل أن يصدره ولكنه يتفق له أن لا يشد ولا يسير على رسله فإن فيه ما لا اعلمه من نزقة وحدته تسخفه إلى الأسراع والهجة والحكم أحب إليه من كلفة فحص العقل فإن الجزم برضيه والتفحص بوبئه فضلاً عن أنه قد تدفعه الإرادة أو تستفزّه الشهوات فيعمل الأواسط ويقتضب حكماً قبل أن يعلم ويصرف بما لا يعرف وهذا ما نسميه التسجيل . ثم لهذا التسجيل الذي هو منشأ الضلال الذهني على أخرى أدبية فاعلمنا

البعث الثاني

في اسباب الضلال الأدبية

(١٧٣) أن قواعد التلطف هي من الثبات والتعين بحيث لم يعد سبيل إلى المشاحة فيها وقوانينه تضارع القضايا الرياضية قوة ووضوحاً فما باناً إذا تخالف تلك القوانين التي هي غاية في الوضوح والمسلم بها بلا تكبر . ولم تشط سها من الحقيقة ولدينا الوسائل المتوفرة المؤدية إليها . فقالوا فاصابوا جواباً على ذلك أن اسباب ذلك هي وهن العقل وضعف فطري في الدهن ثم عدم النسبة بين قواه وبين ما في الأشياء التي ينوحي معرفتها من قصي الغوامض وتراكم الالتباس فهذه حقيقة

واقية لا يقوم عليها تكثير حتى كان ضرباً من الكثرة القول بان المرء ان
حسنت نواياه وراق ذهنه وجانب مزالي النفس فلا تنزل به القدم
عن جادة الصواب الى مظنة الضلال فحسن ما قالوا ولكن ما خلا اسباب
الضلال هذه القائمة من جهة الموضوع والذهن اسباب اخرى قائمة من
جهة الارادة تكون هي دافعة الى التهور في الحكم والتعجل فيه ويمكن
حصر هذه الاسباب في اثنين هما الطيش او عدم الروية ثم الشهوة
وخصوصاً تلك الشهوة الكؤود المتأصلة في النفس واللاحقة المتمزجة بها
وهي الائمة اي محبة النفس

١ قال القديس اغوستينوس العقل المتبصر المتروى مبدأ كل
خير ١٠ - ان الحقيقة اذا بعدت قليلاً عن المبادئ البسيطة البدئية
المركبة بذاتها فلا سبيل لك الى اصطادها ولا الى حفظها واسما كما الا
بشباك الروية والتأمل ولذا كان الطيش الذي يستغزنا الى التعجل هو
عجلة للزعم والادوهم والتناقضات الكثيرة جداً

و ٢ - أكثر ما يكون منشأ الطيش الشهوة فان الشهوة تعمي صاحبها
وتدفعه الى الخبط على غير هدى - والمراد بالشهوة هنا تلك التي تترد
عن حد اعتدالها وانتظامها كالافراط في الشوق وشدة التمرشع في ادراك
الغاية والشهوة البدئية والخروج عند الصعوبات والصلف والادعاء التقليل
الحذر والرغبة المفرطة في رغد العيش ثم ضعف القاب ووهن الجنان
ولكن اخص كل هذه المقدمة هي محبة النفس بافراط غير مرتب
اعني به الائمة بانواعها وضروبها مع ما تنقضاء من كثرة المطامع والمطالب

ودقة الحيل والمظالم .

فالائمة تزين لنا الاشياء بغير الوانها وتلبس الحوادث بغير لونها
وتجعل بينها غير نسبها وتتمت لنا الناس بغير نعمتها وتضع الحامد في غير
محلها والمساوي في غير مواقعها وتزيننا تشبهاً بما نعتقده صدقاً فلا نكاد
نكذبه ولو وضع كذبه مكاريزين في البطل . الائمة تنتهز بالادوهم
وتسكر من الاماني فتجزعنا كؤوسها وتسكنا سورتها وبما اتنا نجعل قوة
فعلها فتتفرق بنافها ١٠ ١٠

✽ الفصل الثالث ✽

في علاج الضلال

(١٧٤) ان كان الطيش والشهوة وخصوصاً الائمة هي اسباب
أضالنا عادة فيتضح لك ان دواء هذا الداء انما هو الروية وطلب الحق
طلباً بمنزلة عن الاغراض وشبهات الالهواء
١ اما الروية فيجب ان يقارنها التردد والصبر والنشاط مع عناية
التعجل والكلل

قد بينا ما هي اخطار التعجل في الحكم فبقى ان نبين اخطار ضده
وهو الكلل واعني به هنا فرط الحرص على الراحة وهينة العيش والخوف
من ان نغرم مراح الاغبات بملكات سائدة في العقل او من ان نفقد ما
كانت تراتح اليه فنفساً ما كنا نعتقده حقاً . قال القديس توما : ان
الملكة الراضعة في النفس قوة متغلبة لاتنزع منها الا بشق النفس وثبات
الجنان ولا سيما وان كانت مما مر عليها استعمال ماض طويل او افناها

في حياتنا اليومية حتى وثجت أصولها في قلبنا ولما كان المرء يأنف الجدل ويماف الكد كانت الملكة التي صارت له طبيعة ثانية لذيذة لديه لأنها تخفف عنه مشقة الاجتهاد ونصب الاشتغال . وان النفس ترتاح بميلها الى سماع ما وافق عاداتها السابقة فتقبله برغبة ولهفة ومسرّة وايضاً قد حذرنا القديس توما من ميل آخر يخرج بنا عن صحة الصواب قال : ليس على شيء من السداد ان تنقاضي لكل الحقائق نوعاً واحداً من انواع البرهان وهو الذي تعودناه وأنس به ذهناً فان لكل علم جنساً من البرهان ونوعاً من الاثبات خاصاً به ومن طلب من علم ما جنس براهين ليس له ولا هو من دائرة نطاقه فقد اخطأ سواء السبيل وشط عن جادة السداد وطاشت سهامه عن الغرض . اهـ

٢٠ اما العلاج الثاني فهو حب الحق بقلب خالي عن الغرض وما احسن ما قال بهذا الصدد فيلسوف افرنسي هو هنري جولي وهذا مقاده ان كنا لا نجد الحق في كثير من الاحيان فذلك لاننا لا نطلبه كما ينبغي ولا يصح القول باننا نطلب الحق اذا كنا لا نقدم على البحث عن المسائل وتصفح الوقائع إلا باهتمام قليل وسطي وكذا فيما اذا ظننا كبراً ونحياً ان لغة بصر ونظرة انتباه لمي كافية لنا لان نعرف الشيء معرفة يقينية أو لان ندر كل شيء او فيما اذا جزعنا من مشقة طلب الحق او لجئ بنا رغائب الحصول فرضينا بنصف الحق موثرينه على كله لصعوبته وبعد غايته . ثم لسنا نطلب الحقيقة من بابها لو تشبنا بفرض او حدس بما انه ثمرة قريبتنا أو لو تمسكنا بمذهب لجرّد اننا تحريصناه او استمسكنا

بمروقه فلا يهون علينا بعد ذلك ان نعرف ظله ونقر بضالنا . وكذلك قل فيما لو حكمتنا على الاشياء لا من حيث هي في ذاتها بل من حيث تغلفها بغراضنا واهوائنا ومصالحنا وبمحبنا تواقينا ميلنا او تهيج فورنا فنثبت ما نحب ونفني ما نكره . وان قيل لماذا لا نطلب الحقيقة فالجواب لأننا لا نحبها . لا بمعنى اننا نوثر عليها ضدّها الذي هو الكذب والبطل بل لاننا لا نجد من نفسنا تأهلاً ونشطة لتضحية كل شيء أو لاقتمام كل صعوبة عند رغبة تحصيلها . أو لاننا نقيم في ميدان العلم احزاباً وأغراضاً فيجدو بنا في للمباحثات والجدال روح التعصب كما تعلمون ان كنا من النارسين او الناشئين او تستقرنا سورة الكبر والعجب بالنفس ان كنا من المحصلين ثم كثيراً ما نرى الناس ترغب نفوسهم الى الآراء المستحدثة الجديدة التي عليها سمعة طلاوة وبهاء ويتذوقون الحقائق القديمة العهد كأنها خلقت بهجة جدتها لطول مدتها . . . اهـ

هذا وبجة الحق هي كره البطل وليس طلب الحق بمنزل عن الغرض وعدم المبالاة به سيان لان عدم المبالاة شرّ والنفس ان كانت في تلك الحال بالنظر الى الحق فهي في سوا حالاتها وهي حينئذ الى الضلال أميل وأقرب منها الى الحق بل قل هي في ضلال مبين لان الحق والبطل متساويان في حكم ضميرها لا يرجح واحداً منهما على الآخر ولا فضل لواحد من الضدين على الآخر . اوليست هذه الحال كفراناً بالحق وخلعاً لقوة العقل الشريفة السامية فتأمل

(انصح من الكتاب الاول من نسخة الكورديال مره)

والبحث والطالع وما شاكلها او من الفاظ دالة قلبوا معناها واساموا استعمالها في غير ما هي له كلمة البعض الاخاء والمساواة الخ ثم من وجه فساد الآراء والاهام قرب مذاهب نزالت في بعض الامكنة والازمنة منزلة الصدق وهي ليست على شيء منه . على ان أثر الشهادة والرواية في النظريات هو كأثر القدوة في العمليات هذه تسطو على القلب فتستيله وذاك يأخذ بمقود العقل فيزيغه

والصدر الثاني هو فساد العلم وبطلان المعتقدات كأن ينشيث بعض الفلاسفة والائمة بباديء علم فاسد تناقلوها واحلوها محل الصدق وعلموها موقنين صدقها وهي ليست كذلك أو كأن يتسك أصحاب دين فاسد بعراء ويدافعوا عنه مدافعهم عن الحق الواضح تقنأ به ومكابرة وهنا محل التعصب الديني وهو كثير بين عبدة الاوثان الخ . هذا ولا بد هنا من ذكر مصدر ضلال آخر هو خالص بفلاسفة عصرنا الحالي وهو تناقل الفلاسفة المتأخرين عن دراسة المنطق والعلم الكلي مزودين بصناعة القياس البرهاني وتابذته ظهرياً في مكاتب التعليم اهـ

هذا واحسن كلام يذكر في فائدة القياس المنطقي وجزيل ثمنه ما نقلناه عن العلامة بنس واجعه في عدد ٧٧ من بحث ١ باب ٣ في صحة القياس وصدقه وهو يكون خاتمة هذا الكتاب ونتيجه العملية . وانته الموقع الى الصواب اهـ



فهرس

المجلد الاول من فلسفة صاحب النفاة الكرديال مرصيه الفيلسوف الشهير

وجه	وجه
٣ مقدمة المترجم سيرة تنفيذ مذهب	على رأسه المدرسين
البوز يتقسم اي الظهورية وضرورية	والحدثين
دراسة الفلسفة المدرسية وجزيل	٨٤ الفصل ١١ في تنسيق العلوم الفلسفية
تقنها	٨٦ . ١٢ في فضل الفلسفة على العلوم
٦٠ تعيد الى الفلسفة وكلام عنواني	الخاصة
الراس الاول فائحة الكتاب	٨٧ . ١٣ في نسبة الفلسفة الى التعليم
الفصل ١ لحة في الفلسفة في عصرنا هذا	المزول
٦٣ الفصل ٢ في سميزات معرفة العقل	٩٣ . ١٤ لحة في تاريخ الفلسفة
وفي بساطة وشمول التصورات ثم في	١٠٢ . ١٥ في سميزات الفلسفة التوهمية
تعريف الفلسفة بوجه الاجمال	١٧ . ١٦ مقدمة سيرة مناسبة هذا
٦٧ الفصل ٣ في مراحل معرفة الانسان	الكلام الدعواني
٦٩ الفصل ٤ في تعريف الفلسفة	١٠٨ . ١٧ معلومات منطقية
٧٢ الفصل ٥ في مبادي الاشياء وعظما	١١٣ . ١٨ معلومات لعم الموجود
واسبابها	الكتاب الاول في المنطق
٧٤ الفصل ٦ في تقسيم العلم	فائحة
٧٩ الفصل ٧ تعريف آخر للفلسفة	١١٧ البحث ١ في غرض المنطق وموضوعه
٨٠ الفصل ٨ في تقسيم الفلسفة العام الى	١٢٠ البحث ٢ في تعريف المنطق
نظرية وعملية	١٢٦ البحث ٣ في ان المنطق علم وصناعة
٨١ . ٩ في تقسيم الفلسفة العملية	١٢٧ البحث ٤ في تقسيم استق
٨١ . ١٠ في تقسيم الفلسفة النظرية	الباب الاول في علم النظام

بمجردنا ان تنقل هنا كلام الفيلسوف الافرنسي فرج الذي قاله في
البطل واسبابه لانه جليل قال في ف ١٨٨ عدد ١٨٨ وما يلي من مختصره
البحث في ما هو الضلال

(١٨٨) أولاً الضلال يعرف بأنه عدم مطابقة الحكم للشيء المحكوم
به . كما نوقل الانسان اذني . فينتج أولاً ان البطل لا يطلق على ادراك
الحواس وانما هذا يكون مظنة للبطل كما سوف يتضح في علم النفس
٢ البطل الذهني يقابل الحق الذهني ويسمى عندهم البطل
المنطقي . فكأن العقل حالات ينظر الى الحق فكذلك حالات بالقياس
الى البطل هي مثلاً الوهم والزعم ثم اذعان العقل بشي . باطل وان لم يكن
اذعان فلا بطل لان البطل يضاد الحق فلا بد فيه من جزم العقل
واذعانه كما لا بد في ذلك منه

٣ اما البطل الوجودي فليس هو الحق الناقص كما زعم كوزين
فلو قلت « الانسان هو الناطق » فقولك هذا من قبيل الحق الناقص
لانه لا يستغرق كل معلومية الانسان . واما لو قلت « الانسان هو غير
ناطق » فقولك يكون باطلاً لانه يخالف للحق ولو صورياً

وثانياً اما جبايل الضلال والبطل التي تنشب في كثير من النفوس
فسداها نقص في العقل ولحقها نقص في الارادة فان الحق لا يضاء الا
بشياك الانتباه المديد ومزاولة الكد والعناء ومساعدة المشاعر وهي في حال
سلامتها ثم بمساعدة اسباب أخرى باطنية وظاهرة . وقد يتفق لنا ان نحكم
بامر من قبل ان نستجلبه ومن دون ان نتبينه فنكون احكامنا باطلاً . .

ثم قال واما ما في مصادر البطل فاجاب بما يلي تعريه :

(١٨٩) قد حصرنا كـ مصادر البطل في اربعة اولها ميل غريزي
في الناس وهذا انواعه كثيرة فان الانسان اما ان يمنح الى الحكم بمقتضى
الحواس فيميل ما يفوقها من غير المنظورات واما ان يحكم بحسب ميل
القلب فيحاجب ما يخالف هواه . واما ان يحكم بمقتضى ميل عقله من
تجريد او خاطئ بين الاشياء الاعتبارية والاشياء الوجودية . والمصدر
الثاني هو حالة الانسان ومزاجه اذ من الناس من يأخذ بمحدث الامور
وجديدها ومنهم من تألف نفسه عتيقاً وقديماً ومنهم من يحدو به سوق
الكليات الى مزاولة كل العلوم ومنهم من يقصر جنده الى دراسة العلوم
الخاصة فيصعب وكده على علم نابذاً غيره من العلوم . فاول هذين
الاخيرين يتشبه ببرهان الاستدلال في العلوم التجريبية وثانيهما يستمسك
ببري البرهان الاستقرائي في العلوم العقلية . ثم من الناس من تقلب
البدن على ارواحهم وغلظت عقولهم بغلاظة الشهوات وخفت نفوسهم
بالمذات فمثل هؤلاء يقوم الشهوات حاجزاً لعقلهم وعاقلاً لافعال
ذهنهم بما فيها اي تلك الشهوات من دواعي تبديد الذهن وتمكير صفائه
وتضاد الفكر وقطع ربط العلائق بينها وبين العلم . الى هنا في مصدري
البطل الباطنين . واما الباقيان فهما مصدران الخارجان واليك بيانها
المصدر الاول هو العثرة والحبط الذي يكون فيه المرء وهذا
يكون من وجهين من وجه اغاليط الالفاظ البائرة على الاتساق والرائحة
في استعمال الناس وهي لا معنى لها في الحقيقة كقولهم الصدفة والحظ

وجه	وجه
المنطقى القائبة	المسئلة ٢ في تقديم التصورات وفي
الفصل ١ في التصورات	أخص اقسامها .
١٣٠ البحث ١ في مبادئ العقل	١٥٥ الفصل ٣ في الحدود
ولبيعتها	المسئلة ١ في الحدود وموضوعها
١٣٢ . ٢ في ان افعال العقل متعددة	وخواصها
ولكنها واحدة اصلاً	البحث ١ في موضوع الحدود
١٣٦ . ٣ في ان تجردية التصورات	١٥٦ . ٢ في الكلمة الخارجية والكلمة
تجمل الحكم والبرهان	الباطنة
ميسورين	نصائح عملية
القسم الاول من المنطق	١٥٧ المسئلة ٢ في تقسيم الافعال والحدود
الباب الثاني في علة النظام المنطقي	١٦١ القسم الثاني من المنطق
المادية	الباب الثالث في علة النظام المنطقي
١٣٧ الفصل ١ في التصورات	العنصرية
١٣٧ المسئلة ١ في التصور وموضوعه	مقدمة الباب
وخواصه	١٦٢ الفصل ١ في التصديق والقبضة
١٣٩ المطلب ١ في الموضوع	المطلب ١ في تعريف التمدقيق
١٤٠ المطلب ٢ في المحمول	والقبضة
١٤٠ البحث ١ في تعولات العشر	١٦٢ البحث ١ في الاثبات والتي اي
١٤٢ . ٢ في الاجتناس العالية	الاجتناب والسلب ويعبر
١٤٦ . ٣ في التضمن والامتداد	عنها بالوضع والرفع .
١٤٧ . ٤ في نسب التمثل بين	١٦٣ . ٢ في محل التصديق والقبضة
التصورات باختيار امتدادها	في الحياة العقلية
١٤٩ . ٥ في مقابلة التصورات من	١٦٥ المطلب ٢ في الاحكام والقضايا
حيث تقسمها وفي نسبة	في تقسيم القضايا بوجه الاجمال
التوافق والتباين	البحث ١ في القضايا الحيلية البسيطة

وجه	وجه
المسئلة ٢ تقسيم القضايا البسيطة	٢٠١ الفصل ٣ في الانتقال التقني او
باختيار مادتها	البرهان
١٧١ ذيل في مترادفات الاسماء المتقدم	٢٠٣ المسئلة ١ في البرهان والقياس
ذكرها	البحث ١ في البرهان او الانتقال
المسئلة ٢ تقسيم القضايا باعتبار	الذهني
صورتها	٢٠٥ . ٢ في القياس ونعنى الافعال
١٧٤ المسئلة ٣ تقسيم القضايا باعتبار	٢٠٧ . ٣ في الانتقال التقني من
كيفية وكيفية	حيث هو في ذاته
١٧٦ ذيل في ضوابط تمييز بين الموضوع	٢٠٩ البحث ٤ في طبيعة القياس البرهاني
والمحمول	واساسه وسيله بعض
١٧٩ البحث ٢ في القضايا المركبة	اعتراضات على ذاته
١٨٦ . ٣ في نسبة القضايا بعضها	٢١٥ . ٥ في حل اعتراضات
الى بعض	ستوارمل
١٨٨ . ٤ في نسب القابل والتعلق	٢٢١ . ٦ في ان المبادئ التي ينبغي
١٩١ . ٥ في الضوابط في صدق القضايا	عليها التماس هي متفاوتة
المشكلة وكتبها	في مرتبة الضرورة
١٩٣ . ٦ في الضوابط في صدق	٢٢٢ البحث ٧ في المبادئ الشافعية
القضايا المتبادلة وكتبها	الاولية
١٩٤ . ٧ في القضايا الموجهة	٢٢٣ المسئلة ١ في ابداء الاتناجية
١٩٧ الفصل ٢ في الاستنتاج	٢٢٥ . ٢ في المبادئ الادعائية
البحث ١ في الاستنتاج ما هو	الحاملة العقل على الاذعان
وعلى كم نوع يكون	٢٢٦ البحث ٨ في اشكال القياس
١٩٨ . ٢ في قواعد الاستنتاج	وضروريه
بوجه محمول في وجوده	٢٢٨ . ٩ في قواعد القياس
الاستنتاج القريب	٢٢٩ . ١٠ في صحة القياس وصدقه

صفحة	سطر	خطا	حواب
٥٢	٤	ما لا يقوم	ما لا يقوم
٥٣	١٨	خط مستجاد	خط مستجاد
٥٧	١	الانتقال	الانتقال
٥٩	٥	افكار	افكار
٦٠	٩	تريفا	تريفا
٦٢	١٦	الموقف	الموقف
٦٢	١٩	المطابق	المطابق
٦٣	١٠	الواجب	الواجب
٦٣	١٠	الموجز لجواب	الموجز لجواب
٦٦	٣	يعود	يعود
٨٤	١	تربا حقيقيا	تربا حقيقيا
٨٤	١١	الاختياري	الاختياري
٨٨	١٠	فيغير	فيغير
٨٩	٢	العالم	العالم
٩١	٧	ان متحقق	ان متحقق
٩٦	٧	يتوا	يتوا
٩٩	١٣	التجديد	التجديد
١٠٢	٢	عقد عوى	عقد عوى
١٠٨	١٩	به الى العقل	به الى العقل
١٠٩	٥	والنرض منه	والنرض منه
١١٢	١٩	يتشى	يتشى
١١٧	٤	في عرض	في عرض
١٣١	١٤	نتج	نتج
١٣١	١٧	النتيجة	النتيجة

صفحة	سطر	خطا	حواب
١٣٢	٢	يخص من	يخص به
١٣٥	١١	اولا	اولا
١٣٩	١٤	الحضر ولا	الحضر لا
١٤١	٢	بابة	بابة
١٤١		يساوف	يساوف
١٤٢	٤	انه	ان
١٤٥	١١	والعرض	او العرض
١٥١	١١	عده	فعله
١٥٠	١٦	من المضادان	من المتضادات
١٥١	٨	نقسم	نقسم
١٥٤	١١	بالنثيل النسي	بالنثيل النسي او على نحو من التشكيك
			والتقدم والتأخير كما سوف ترى
١٥٩	١١	الزوجة	والزوجة
١٦٧	٣	له	لك
١٦٨	١٨	التي	التي
١٧٧	٤	صدرا	صدرا
١٧٩	١٥	المضلية	المضلية
١٨٠	١٨	وانتفاء	أو انتفاء
١٨١	٥	زوج القضية	زوج - ثم القضية
١٨٥	٨	ينبغي	ينبغي
١٨٥	١٣	بلا	(بلا)
١٨٦	٥	النفاسل	التقابل
١٩٥	٢	والفعل	او الفعل
١٩٥	٤	بل يمكن ان لا يكون	بل لا يمكن ان لا يكون
٢٠٤	١١	المأهزة	البداهة

وجه	المسئلة ٣ في تقسيم التماس	وجه	التماسات بالنسبة
٢٤٣	المسئلة ١ في التماس باعتبار صورة	٢٦٣	٢ في الاستقراء النسبي
٢٤٤	البحث ١ في تقسيم التماس باعتبار صورته	٢٦٥	٣ في التمثيل
		٢٦٦	٤ في البرهان بالنقل او
٢٤٦	٢ في التماس الشرطي		الرواية
	وضواياه	٢٦٩	الطلب ٣ في التماسات المنطوقة
٢٤٨	٣ في التماس الغاوي		البحث ١ في الوجهات
	والمتمصل	٢٧٧	٢ في المسطحات الستة
٢٥٠	٤ في التماس المحصري		تلايس البرهان
٢٥١	٥ في التماس المنفصل	٢٧٨	المسئلة ١ في انمايط الملاحظة
	الشروط بذي المقدارين		والمرقبة
٢٥٤	الفصل ٢ في تماس المنطق في مادته	٢٨٠	٢ في انمايط الاستدلال
٢٥٥	البحث ١ في تقسيم التماس بانظر الى مادته	٢٨٣	٣ في انمايط الاستنتاج
		٢٨٩	الفصل ٣ في التخصيص اعني
٢٥٨	الطلب اعني تماس البرهان		مقدمة الفصل
	البحث ١ في دليل الواقع والبرهان	٢٩٠	البحث ١ في اركان العلم والحق
	بالعلم		المسئلة ١ في التعريف وعمله
	٢ في البرهان من متقدم	٢٩١	البحث ١ في تعريف اللفظ
	والبرهان من تأخر		وتعريف الشيء
٢٥٩	البحث ٣ في برهان الدور والزموع	٢٩٤	٢ في طرق التعريف وهي
٢٦٠	٤ في اقسام اخرى للبرهان		التأنيف والتحليل والتأنيف
	وهي صورة عارضة له		المركب
٢٦١	الطلب ٢ في التماس النظري	٢٩٧	البحث ٣ في ما هي قواعد التعريف
	البحث ١ في البرهنة الاولى من	٢٩٩	المسئلة ٢ في التخصيص
	التماس النظري واوولسا	٢٩٩	البحث ١ في ان التقسيم غير منفك

وجه	عن التعريف	وجه	٣ الاستقراء اعني قد يفيد اليقين
٣٠١	٢ في قواعد التقسيم	٣٠٦	البحث ٦ في الجدول وفي نسبته الى الاستقراء
٣٠٣	ذيل للمسئلة في قائمة التنبؤ	٣٠٩	المسئلة ٣ في الطريقة التقليدية
٣٠٥	الفصل ١٤ اجالي في المعلومات الاولى وفي المبادئ	٣٠٦	الفصل ٥ في الطرائق اعلمية او
		٣٤١	في اتجاه العلم
٣٠٨	المسئلة ١ في طريقة العلوم النظرية	٣٤٥	٥ في طريقة التعليم
٣١٠	٢ في طريقة العلوم الوضعية		الياب الرابع
	اي التجربة وموضوعها	٣٥٠	الفصل اعني علة النظام المنطقي الخاتمية
٣١١	البحث ١ في الاستقراء ومراحله	٣٥٢	٢ في ان معرفة الحق على
٣١٦	٢ في اتجاه الاستقراء		اليقين هي شرط لتعلم ثم
٣٢٠	٣ في موضوع الاستقراء		في تعريف العلم
٣٢١	٤ في اساس الاستقراء	٣٥٥	الفصل ٢ في منشأ البطل في النفس
	المنطقي		البحث اعني منشأ البطل في النفس
٣٢٨	٥ في ان الاستقراء هل يتفرق عن التماس المنطقي او يتوحد معه		من جهة المدعى
٣٢٩	التخصيص ليس الاستقراء التام من قبل البرهان اعني	٣٥٧	٢ في اسباب الضلال
	الادوية		٣ في علاج الضلال
٣٣١	٢ الاستقراء اعني يختلف عن التماس	٣٦٢	بحث في ما هو الضلال

صفحة	خطا	ح و اب
٢٠٦	٦ يكون عين	لا يكون عين
٢٠٨	٤ فقال ففكر وقوتالبرهان	فقال ففكر قوة البرهان :
٢٠٨	٦ معترضة الثبوت	مفروضة الثبوت
٢١٣	١٧ انحول	انحول
٢١٨	١٤ في القضية	القضية
٢٢١	١٦ الضرورة المفيدة	او الضرورة المفيدة
٢٢١	١٧ جزئيات اعني	جزئياته اعني
٢٢٢	١٨ تناحية	انتاحية
٢٢٥	٥ البديئية	المبدئية
٢٢٦	١٨ حمل الحد الاوسط	حمل الحد الأوسط
٢٢٧	١٠ القرية	القرية
٢٢٧	١٣ أتبعها	أسبقها
٢٣٠	١٣ التقي	التقى
٢٣١	٩ (اوعلت)	(اي له عللة)
٢٣١	١٦ يكن احد الحدود	يكون حد من الحدود الثلاثة
٢٣٢	٢ القرية أو البعيدة	القرية أو البعيدة
٢٣٢	١٢ هذه الطبيعة	على ان هذه الامور مواصفة للطبيعة
٢٣٣	٢ قمها	قومها
٢٣٤	٧ تقتضي	بتقتضي
٢٣٤	٨ ضرب	ضرباً
٢٣٥	١٠ الاخير ان	الاخير ان
٢٣٥	١٥ فان غرض	فان غرض
٢٣٦	٢ اولاً بثوله	او لا يحصل
٢٣٦	٥ الماروق	المادة

صفحة	خطا	ح و اب
٢٣٦	٦ بعدم	بعدم
٢٣٦	٧ نقول	نقول
٢٣٦	٨ تقطع	تقطع
٢٣٦	١٦ مسوعاً	مسيوعاً
٢٣٦	١٨ هذا المبدأ القائل	هذا المبدأ القابل :
٢٣٦	١٨ تصور ثالث	تصور ثالث
٢٣٧	٩ ثالث اختلافهما	ثالث يوجب اختلافهما
٢٣٨	٢ جزئية	جزئياً
٢٣٨	٢٠ محمولان موجبتين	محمولان موجبتين
٢٣٩	١٧ بالاتناج والتي تقوم بها	بالاتناج في
	صحة العناية والتغاية	في
٢٤٠	١٤ لكمية النتيجة	لكمية اوصية النتيجة .
٢٤١	٣ تلمحه	تلمح
٢٤١	١٣ بتتس	لبنس
٢٤٢	٢ خواتمنا	فواتمنا
٢٤٢	٥ تصد	قصد
٢٤٢	٦ فنسنت	فانقصت
٢٤٢	١٦ لسل	للل
٢٤٢	٢٠ غرائزي	غرائزي
٢٤٢	٢٠ عنه العامل	عن العامل
٢٤٥	٧ والموجود والتبر	والموجود والتبر
٢٥٨	٦ باستقامة او على غير استقامته	باستقامة او على غير استقامة
٢٦٤	١٩ فقالوا في قدر	فقالوا في قدر

صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٦٥	١٤	خالية	
٢٦٧	٨	وشيرة راي . وقول جديد	وان شيرة راي عام وزهوة مبدأ وقولا جديداً
٢٦٩	٢	يفرض	يعرض
٢٦٩	٥	مرتأب فيها	مرتأباً فيها
٢٦٩	٩	مقالطنه او مسقطه	مقالطنه او مسقطه
٢٧٠	٢	عنه سابق	عن سابق
٢٧٠	٢	ساقطة	ساقطة
٢٧٠	٣	وسى هذه	وسيت هذه
٢٧٢	٢	قد افصى	قد افصى
٢٧١	١٣	فكان طرف المعرفة	فكان طرق المعرفة
٢٧٢	٢٠	يقيناً	فتتحقق يقيناً
٢٧٣	٤	على رسوم	على سوم
٢٧٤	٥	بين سائر	في سائر
٢٧٤	١٢	المتدس باصاح القاضي	المتدس القاضي
٢٧٥	١٢	اذاً محالاً	اداً محالاً
٢٧٧	٢	منع ثروة	منع ثروة
٢٧٧	٣	ممنعة العقوبة	ممنعة العقوبة
٢٧٨	١٣	فاذا هو	فاذا هو
٢٨٠	٤	ذلك الادب	ذلك الادب
٢٨١	٤	او اطلاقه	او أجري اخلاقه
٢٨١	١٠	لثلك الحدود	يفترى الى تلك الحدود
٢٨١	١٨	ثبت الاشياء	ثبت لاشياء
٢٨٢	٦	واحد او ثلاثة	واحد وثلاثة

صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٨٢	١٥	يفترض ابتداء	يفترض ابتداء
٢٨٣	١٠	الفاسد ولا	الفاسد لا
٢٨٣	١٩	يرذل	يرذل
٢٨٨	٩	للم مجموع	للم مجموع
٢٨٨	٨	(م)	(م)
٢٨٨	١٤	عدد ١٢٢ ومن ثم	عدد ١٢٢ (م)
٢٨٨	١٥	اما ان تعرض	ومن ثم
٢٨٨	٢٠	يحي	اما ان تعرض
٢٩١	١٥	من معرفة الشيء	يحي
٢٩٢	٢٢	او اتفق	من معرفة الشيء
٢٩٣	١٠	ويسى عند العرب	لو اتفق
٢٩٤	١١	التقسيم	(م و يسى عند العرب ربما)
٢٩٤	١٧	المعلومات	التقسيم
٢٩٤	١٧	وهي تصور	المعلومات
٢٩٤	١٩	فكيف تعرف	وهي تصور
٢٩٤	١٩	أي	فكيف تعرف
٢٩٥	٤	مقولي	أي
٢٩٦	٤	لفظ عليها	مقولي
٢٩٦	٩	الاستقرار	لفظ عليا
٢٩٦	١٢	التعريف في دوره	الاستقرار
٢٩٦	١٣	الحوي هو في الغذاء	التعريف ثم بالعكس اعني ان
٢٩٦	١٨	وقلت بالفصل	التعريف في دوره
٢٩٦	١٩	متنوع	الحوي وهو الجامع المشترك في
			الغذاء
			وقلت « بالفصل »
			متنوع

صفحة	سطر	خطا	صواب
٣٢٣	٦	يأول	يؤول
٣٢٣	٥	وجدت	وجدت
٥	٧	تحكم	تحكم
٣٢٣	١٠	بين حالة الوقائع والعلم	بين الاميرسم والعلم (مم)
			والاميرسم هو مجرد الوقوف
			على حالة جزئيات الوقائع بلا
			نظرولا يرماني
٣٢٤	١	فإذا	فإذا
٥	٣	فلوس هذا	فلوس - هذا
٣٢٤	٩	ثغر دأ	ثغر دأ
٥	١٧	والنريزي	النريزي
٣٢٥	١٧	ما استحق	فما استحق
٣٢٦	١٥	تلك العامل	تلك العامل
٣٢٧	٤	تبعنا	تبعنا
٥	١٠	ولما ضلنا	دائما ضلنا
٣٢٧	٢٠	الحي هو	الحي الذي هو
٣٢٨	٢	وكذا بيني	ولما بيني
٥	٨	شاذاً عن	شاذاً من
٣٢٩	٣	تحدد	تحدد
٥	٣	بها المعنى	بهذا المعنى
٥	٨	المشهور	المشهور
٣٣٠	٣	نم لا يصح	نعم يصح
٣٣١	١٠	مسراح	مسرح
٣٣٤	١٥	لان الغرض	لان الغرض
٥	١٥	الرحم	الرحم

صفحة	سطر	خطا	صواب
٣٣٦	١٧	مفردة	مفردة
٣٣٦	٢٠	عدة الحوادث	جملة الحوادث
٣٣٧	٢	الدائمة تكرر آ	الواقعة تكرر آ
٧	٧	وفى	وفى
٣٣٩	٢١	الطبيعة للفعل	الطبيعة للفعل
٣٤١	١٤	اعني بالوجه الافضل	بالوجه الافضل (ال في الطريقة
			للغلبة)
٣٤٢	١٣	مادياً الى	مادياً في
٣٤٣	١٥	من قفرة	من قوة
	١٦	منفعل علة	منفعل علة
٣٤٤	٧	الحكمة	الحكمة
٣٤٤	١٠	استبعاد	استبعاد
٣٤٦	٨	ويخرج	يخرج
٣٤٧	٢	تزيد	يزيد
٣٤٨	١٣	انه يعلمه	انه يعلمه
	١٦	لشق النفس	بشق النفس
٣٤٩	٥	اصفاه	اصفاه
٣٤٩	٢٢	بمحصول العلم	بمحصول العلم
٣٥١	١٥	الحدود تألف	الحدود التي تألف
٣٥٣	١٤	فقال فيه	فيقال فيه
٣٥٤	١٩	في التعليم	في التعلم
٣٥٨	١٦	التفرع	التسرع
٣٦٨	١٤	الميلالات	الميلالات
٣٦١	١٧	واحداً منها	واحد منها
٣٦٢	١	يحدد بنا	(مم) يحدد بنا

صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٩٧	٩	هذا قاعدة	هذا القول قاعدة
٢٩٧	١٧	ينها	ينها
»	١٨	لا تعرف	لا تعرف
٢٩٨	٢	بلازمه	بلازمه
»	٤	متعرفة له	متعرفة له
»	٥	لا معرفة به	لا معرفة به
٣٠٠	١	ماهية	ماهية
٣٠٠	١	اجزائه	اجزائه البسيطة
٣٠٠	١٩	جوهر تام	جوهر تام
٣٠١	١١	التي لحظناها	التي لحظناها وهذا ما يسمونه
٣٠٢	١٩	جزءا قسما	التقسيم الموري
٣٠٣	٥	اشدها	جزءا قسما
٣٠٣	٢٠	شيان	اشدها
٣٠٤	١٨	كل واحد	سيان
٣٠٥	١٣	المبدأ هو به	كل واحد
٣٠٥	١٥	هو شي ما يعرف به	المبدأ هو ما به
٣٠٨	١٤	جررت	هو ما به يعرف شي
٣١٢	٣	ومن جهة	جررت
»	٥	الباطن والخس	او من جهة
»	٥	او الشاعر	الباطن او الخس
»	٥	تسمى عند العرب	أي الشاعر
٣١٢	١٠	وزنه ٣٢٦ و ٢٢ جزاء منه	(م تسمى عند العرب)
٣١٢	١٤	اذا قدر تحققة	واما وزنه فكل ٣٢٦ و ٢٢ لقراءة
٣١٤	٥	القطع به الاتجاه	اذا قدر تحققة

صفحة	سطر	خطا	صواب
٣١٤	١١	فته	فته
٣١٤	١٣	تصور صدقه	تصور صدقه
٣١٥	٣	جزما	جزما
٣١٥	٤	بالنزام فينطرق	بالنزام عرف خاصة الجسمين
٣١٥	٨	الكوري	عند تركبها فينطرق
»	٢	فعال التحليل	الكوري في كل جزء وزنه غرام واحد
»	٩	وتحقيقها	أعمال التحليل
٣١٦	١٣	وشهدت	وتحقيقها بالاخبار
»	١٨	تبخر	وشهدت
»	١٩	وليكك ترى	تبخر
٣١٨	١	وصورتها	وليكك يرى
»	٣	الاستقراء	وصورتها
٣١٨	١٦	سابق مفترض فيترجع	استقراء سابق
٣١٨	١٦	نسمة عنه	تدريجي حصل في سابق هو
٣١٨	١٩	نقلت	مفترض مبيك لك الحادث فيترجع
٣١٩	١١	جلك	نسبة علة
٣١٩	١٣	المقدم تولدها	نقلت
٣١٩	١٦	لا يبق	جملة
»	١٦	وعرضها	الماذر تولدها
٣٢٠	٧	اقتضار	لا يبق
٣٢٠	١٣	خاصة لازمة	وعرضها
٣٢٢	٢	متبعة الى جزئيات	كون
٣٢٣	٢	اذا	الخاصة لازمة

متبعة الى حكم شامل لكل الجزئيات
فاذا

صواب	مخطا	صفحة
باطل (وهو الجهل المركب) وان	باطل وان	٩ ٣٦٢
شوق	سوق	٨ ٣٦٣
كأثر القدوة والتأسي	كأثر القدوة	• »